Aus dem

Philosophischen Verlag

von

C. E. M. Pfeffer (R. Stricker)

in Halle-Saale,
Neunhäuser 3/4.

1889.

Eucken, Rudolf, Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit. Gr. 8°. (II u. 54 S.) ℳ 1,20.

Der berühmte Verfasser wendet sich gegen die Philosophie des Mittelalters, insofern dieselbe in unsern Tagen im Hinblick auf die Machtstellung Roms plötzlich wieder einmal nicht nur Duldung verlangt, sondern Herrschaft. Dagegen wird Thomas selbst innerhalb seines historischen Rahmens vollauf gewürdigt. Der doctor universalis hat in der That an einem Wendepunkt geschichtlichen Lebens Bedeutendes gewirkt. (Westermann's Monatshefte.)

Lucas, Franz, Die Methode der Eintheilung bei Platon. Gr. 8°. (XVI u. 308 S.) ℳ 6,80.

Die Methode der Eintheilung bildet ein Haupttheil der platonischen Dialektik. Eine selbstständige Darstellung hat ihr zum ersten Male der Verfasser zutheil werden lassen und er hat sie zu einem gedeihlichen und erschöpfenden Ende geführt. Die Aufgabe war keine leichte. Die Lösung derselben erforderte nicht etwa nur eine Besprechung der Dialoge, in welchen die Methode der Eintheilung besonders häufig angewendet wird, sondern eine Untersuchung aller uns unter dem Namen Platon's überlieferten Schriften. ..... Der Verfasser hat sich allen Anforderungen vollauf gewachsen gezeigt. (Blätter f. liter Unterhaltung).

Pressensé, Edm., Die Ursprünge. Zur Geschichte und Lösung des Problems der Erkenntnis, der Kosmologie, der Anthropologie und des Ursprungs der Moral und der Religion. Deutsch von E. Fabarius. 2. Auflage. Gr. 8°. (XX u. 446 S.) ℳ 4,50.

Dieses Werk des ausgezeichneten Pariser Theologen gehört zu den hervorragendsten apologetischen Leistungen der Gegenwart.

(„Beweis des Glaubens" und „Theolog. Litteraturbericht".)

Die sehr lehrreiche und belehrende Schrift bietet dem Leser eine solche Fülle gediegenen Inhaltes in einer geistreichen Behandlung, daß keiner sie ohne Gewinn wieder aus der Hand legen wird. (Deutsche Litteraturzeitung.)

Verfasser hat den Weg gezeigt, wie das freikritische Denken mit den Fundamenten des sittlich religiösen Glaubens, an welche sich jedwede wahrhaft menschliche Cultur anknüpft, in Einklang steht. (Philosophische Monatshefte.)

Wir wünschen dem Werke eine weite Verbreitung und knüpfen die Hoffnung, daß es geschieht, an die in der That ungewöhnliche Sicherheit, mit welcher der Verfasser seiner Aufgabe Meister geworden ist.

(Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik.)

Wir raten unsern Amtsbrüdern, namentlich in den Städten, sonderlich diejenigen auf dieses gediegene Werk aufmerksam zu machen, welchen die Zeit zu eingehenden philosophischen Studien fehlt, welche aber nach einer guten Waffe zur Widerlegung materialistischer Weltanschauung sich umsehen. In jedem Lesezimmer sollte es sich vorfinden.

(Litterarischer Wegweiser für das evang. Pfarrhaus.)

Schmitt, Eugen Heinr., Das Geheimniß der Hegelschen Dialektik, beleuchtet vom concret-sinnlichen Standpunkte. (Philos. Vortr. H. 15/17) (IV u. 144 S.) ℳ 3,60.

Diese Schrift (herausgegeben durch Prof. Lasson im Namen der Philosophischen Gesellschaft) ist das Werk eines Gerichtsschreibers in Ungarn, der ohne philosophische Meister und Schule mit wahrhaft tiefgründigem Verstande an seine Sache herangegangen ist. Die Schrift war zur Preisbewerbung 1884 bei der Philosophischen Gesellschaft in Berlin eingereicht und mit besonderer Auszeichnung genannt worden. Sie ist höchst lesenswerth, höchst ideenreich.

(Magazin f. d. Lit.)

Seydel, Rudolf, Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. Gegen Kant und F. A. Lange. gr. 8°. VIII u. 112 S. ℳ 2,25.

Die Schrift wendet sich zunächst gegen ein Hauptstück der Lehre Kants, welches besonders dazu gedient hat, die kritische Erkenntnislehre Kants zu begründen, und sodann gegen die Erweiterung, welche eben dasselbe Kantische Dogma durch den hauptsächlichsten Führer des modernen Neukantianismus, F. A. Lange, den berühmten Verfasser der „Geschichte des Materialismus", gefunden hat. Das positive Ergebniß ist der in der logischen Benutzung des Denkinhalts liegende Schlüssel zu einem wahrhaft objektiven, wenn auch nicht unbeschränkten Erkennen.

Der kritische Theil der Schrift trifft außer dem philosophischen auch das Interesse des Mathematikers, da er sich wesentlich auf das Verhältniß zwischen Logik und Mathematik bezieht.

von Wichert, Rudolf, Die ewigen Räthsel. Populär-philosophische Vorträge, gehalten im Literarischen Verein zu Baden-Baden. Gr. 8°. 112 S. ℳ 1,50.

Inhalt: I. Der Instinct (contra Darwin). II. Die Bedeutung des von R. Mayer entdeckten Gesetzes der Erhaltung der Kraft. III. Das Atom. IV. Das Problem der Sprache. V. Der Kampf um die Seele. VI Nothwendigkeit und Freiheit.

In anregender, lichtvoller und auch dem nicht philosophisch geschulten Leser leicht verständlicher Sprache behandelt der Verfasser wichtige philosophische und zwar vor allem naturphilosophische Probleme und vertheidigt — vom Standpunkte der Lotze'schen Philosophie aus — die Berechtigung einer idealistischen Weltauffassung.

Witte, J. H., Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien. Historisch-kritisch dargestellt. Gr. 8° (XVI u. 336 S.) ℳ 7.—

Dieses Werk ist eine historisch-kritische Verständigung über die wichtigsten Grundprobleme der Psychologie und über deren Behandlung bei den seit Kant hervorgetretenen bedeutendsten Philosophen in Deutschland, England und Frankreich. Das Buch, dessen Hauptgegenstand der Kampf um das Wesen der Seele in der modernen Philosophie ist, enthält zugleich einen Überblick über die Systeme der bedeutendsten Vertreter aller seit Kant sich geltend machenden Hauptrichtungen philosophischen Denkens; ja, es werden gelegentlich die Theorien der hervorragendsten Denker der gesamten abendländischen Philosophie gestreift.

Ein durch seinen Gegenstand, wie durch die Behandlungsweise desselben gleich sehr anziehendes Buch; es verdient jede Empfehlung.

(Deutsches Wochenblatt.)

Witte, J. H., Sinnen und Denken. Eine Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen zur Anregung speculativer Vertiefung des Nachdenkens über empirisch aufgenommene Probleme und Thatsachen aus den Gebieten der Philosophie, Pädagogik und ihrer Geschichte. Gr. 8. ca. 5 Mk.

Inhalt: I. Der Weltschmerz in der Dichtung und die Weltschmerzdichtung. II. Über Patriotismus und die sittliche Bedeutung des Staates. III. Über Fichte als Politiker und Patriot. IV. Die soziale Krisis in den höheren Ständen, die Organisation unseres Bildungswesens und die Idee eines Reichsbildungsamts. V. Über Friedrichs des Großen Verdienste um Erziehung und Unterricht. VI. Drei Kaufleute als hervorragende Männer der Literatur und Wissenschaft. (David Defoë, Benjamin Franklin und Moses Mendelssohn.) VII. Über Berufsbildung des Kaufmanns.

Verlag von C. C. M. Pfeffer (R. Stricker), Halle-Saale.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

Im Verein mit mehreren Gelehrten

gegründet von

Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici

redigirt von

Dr. Aug. Krohn und Dr. Rich. Falckenberg.

Erscheint jährlich in 2 Bänden von je 2 Heften. Preis des Bandes 6 Mark.

Erschienen sind 95 Bände.

Seit der Begründung dieser Zeitschrift durch den jüngeren Fichte und den nun ebenfalls verstorbenen H. Ulrici ist nahezu ein halbes Jahrhundert verflossen. In dieser Zeit haben sich auf geistigem Gebiete mancherlei Gährungs- und Klärungsprozesse vollzogen, und so manches litterarische Unternehmen ist nach einem ephemerischen Dasein durch die vorwärts drängende Entwickelung des Geisteslebens verschlungen worden. Für die in Rede stehende Zeitschrift giebt schon die stattliche Reihe von Bänden, zu der sie angewachsen ist, vollgültiges Zeugniß, in wie hohem Grade sie es verstanden hat, bleibend Werthvolles zu bieten, und wie triebkräftig, wie vordem so jetzt noch, die Grundgedanken sind, von denen sie getragen ist und die sie dem Durcheinander der Meinungen gegenüber vertritt. Nichtsdestoweniger muß anerkannt werden, daß unbeschadet ihrer Grundrichtung eine Aenderung in der Art und Weise, wie sie ihre Stellung zu den großen Problemen, die das Geistesleben bewegen, zum Ausdruck bringt, Bedürfniß ist. Vom 87. Bande an ist diese Aenderung in Aussicht gestellt: das Prinzip methodischen Ankämpfens, welches lange Zeit den Charakter der Zeitschrift bestimmt hat, soll, da die von dem Journal vertretene Richtung im Geistesleben der Gegenwart als berechtigter Factor und in manchem Wesentlichen als stimmführend anerkannt ist, weniger in den Vordergrund gestellt, dagegen die Lösung einer durch die unablässig weiterschreitende Entwickelung und kaum noch übersehbare Fülle der in's Detail gehenden Specialforschung nahegelegte Aufgabe angebahnt werden. Es handelt sich um die Inventarisirung des geistigen Besitzes der Wissenschaft in zwiefacher Beziehung: in historischer durch Erörterung des Historischen unter dem den weitesten Ueberblick ermöglichenden Gesichtspunkte einer Theorie der geschichtlichen Phänomene; sodann aber soll

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

— und das halten wir für ein sehr dankenswerthes Unternehmen — „sei es in fragmentarischen Skizzen, sei es in zusammenfassenden Uebersichten eine Orientirung des Lesers über die gegenwärtigen Gedankenbewegungen sine ira et studio“ — verursacht werden, und diese soll nicht allein den Stand der deutschen Wissenschaft, sondern auch die der zeitgenössischen ausländischen Philosophie in regelmäßigen Semestralrevüen charakterisiren. So würde sich die Zeitschrift in dieser Beziehung zu einer philosophischen Weltrevue erweitern.

Daß sie diese große Aufgabe, so weit dies überhaupt möglich ist, lösen oder doch ihrer Lösung nahebringen werde, dafür bürgt der Name der Herausgeber Prof. Krohn in Kiel und Prof. Rich. Falkenberg in Jena.

Wenn wir somit die allbewährte Zeitschrift denjenigen unserer Leser, welche Leben und Entwickelung der geistigen Interessen nach ihrer Wurzel hin unter die Oberfläche des bunten Gewirres der Meinungen und Erscheinungen des Tages zu verfolgen gewöhnt sind, warm an's Herz legen, so glauben wir, wir erfüllen auch ihnen gegenüber nur eine Pflicht.

„Nord und Süd.“

Herausgeber und Verleger haben das Bedürfnis empfunden, die Zeitschrift für Philosophie einer Umbildung zu unterziehen. Die Grundrichtung der Zeitschrift wird keine Aenderung erleiden, sie wird auch fernerhin Urkämpferin der idealistischen Weltanschauung sein. Das Programm wird durch die inzwischen erschienenen Hefte auf das Beste verwirklicht. Wer sich mit der philosophischen Bewegung der Gegenwart bekannt machen will, dem wird in der Zeitschrift für Philosophie die beste Gelegenheit geboten.

Allg. Deutsche Universitäts-Zeitung.

Wir haben seinerzeit von der Umgestaltung berichtet, welche diese altbewährte philosophische Zeitschrift im Jahre 1885 erfahren hat. Die dabei ausgesprochenen Erwartungen sind in Erfüllung gegangen. Die seitdem erschienenen Hefte zeigen neues, frisches Leben, und wenn es so scheinen will, als ob die ursprüngliche Tendenz, welche im Jahre 1837 eine Reihe von Philosophen und protestantischen Theologen zur Gründung der „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie“ zusammenführte, und die auch bei der Regeneration im Jahre 1847 zu einer „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ noch mehr oder weniger im Vordergrunde stand, nun mehr ganz verlassen sei und ganz andere Bahnen eingeschlagen worden seien, so erkennt eine unbefangene Ueberlegung doch sofort, daß das nicht die Folge einer wetterwendischen Anbequemung an den veränderungssüchtigen Zeitgeschmack ist, sondern davon, daß andere Zeiten die Wahrheit in andere Formen fassen und ihr durch andere Methoden gerecht zu werden suchen. — Die letzten Hefte geben ein Bild von der Vielseitigkeit und der durch dieselbe nicht beeinträchtigten Gediegenheit der Zeitschrift, welche, als stimmführend anerkannt, einer Empfehlung nicht weiter bedarf.

„Nord und Süd.“

Die Zeitschrift für Philosophie erscheint jährlich in 2 Bänden von je 2 Heften. Preis des Bandes 6 Mark.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

Dreher, Eugen, Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung. 117 S. *M* 2,25.

Das Werkchen empfiehlt sich durch klare und leicht faßliche Darstellung aller derjenigen Fragen, die sich an die Abstammungslehre knüpfen und wird so schon — ganz abgesehen von den neuen Gesichtspunkten, die es dem Denker erschließt — ein werthvoller Schatz für alle Diejenigen, die mit den wichtigsten wissenschaftlichen Problemen der Gegenwart vertraut bleiben wollen.

Küßner, Gustav, Kritik des Pessimismus. Versuch einer Theodizee. Gr. 8°. 54 S. Preis *M* 1,20.

Im Gegensatz gegen jede metaphysische oder theozentrische, die Realität und Unmittelbarkeit des Empfindens stets mehr oder weniger verflachende Behandlungsart dieser Frage, will vorliegendes Werkchen das Problem auf Grund der Gesetze des Werturteiles vom anthropozentrischen Standpunkte aus untersuchen. Der erste Teil enthält eine Kritik des Pessimismus im engeren Sinn; der zweite einen Beweis des Optimismus; in beiden hat sich der Verfasser bemüht alle Uebel unverkümmert und ungemildert zur Sprache kommen zu lassen und indirekt und direkt ihre Notwendigkeit für den Menschen selbst nachzuweisen.

Müller, Moritz, sen. in Pforzheim. **Die Fortsetzung unseres Lebens im Jenseits.** Vertheidigt gegen die rabiate Unsterblichkeitsläugnerei. gr. 8°. 109 S. *M* 1,80.

Die Fragen, welche den bekannten Verfasser in dieser Schrift beschäftigen, sind vor allen die beiden folgenden, ob im Glauben an ein Fortleben nach unserm irdischen Tode mehr Sinn und Verstand liege, als im Glauben des Gegentheils; ferner, wie ein solches Fortleben auch als möglich gedacht werden könne, ohne daß man mit Vernunft und Wissenschaft in Widerspruch gerathe. Der Verfasser behandelt diese und die damit verbundenen Fragen so, daß er niemals behauptet, einen theoretischen Beweis für die Unsterblichkeit erbringen zu können, sondern beim Glauben daran stehen zu bleiben erklärt, aber diesen als einen vernünftigen, mit den Thatsachen des natürlichen wie des sittlichen Lebens in Uebereinstimmung stehenden darlegt. Er beruft sich dabei auf gewichtige Autoritäten, deren Ausführungen oder Sentenzen er beibringt, wie namentlich die von Göthe, Gauß, Ulrici, Lotze, Perty, Heinr. Heine; das Interessanteste des populär gehaltenen Buches möchte aber die Polemik sein, mit welcher er die „rabiaten" Unsterblichkeitsläugner trifft. Nun ist allerdings im Allgemeinen nicht schwer, diesen Herren nachzuweisen, wie unbegründet ihre „wissenschaftlichen" Voraussetzungen und wie unmethodisch ihr Verfahren sei, aber unser Verfasser thut es mit so viel Scharfsinn und Humor, daß man seine kurzen kräftigen Entgegnungen mit Vergnügen liest. Ueberall macht sich bei ihm eine edle und gesunde, dabei vorurtheilsfreie Gesinnung geltend, von der man nur wünschen möchte, daß sie zahlreiche Nachfolger und weite Verbreitung fände. (Philosoph. Monatshefte.)

Schellwien, Robert, Optische Häresien, erste Folge und das Gesetz der Polarität. Gr. 8°. VII. 108 S. 2,60 *M*

Im Anschluß an seine „Optische Häresien" (1886 im gleichen Verlage erschienen. Preis 2,60) und frühern Werke entwickelt der Verfasser ein inductives Causalitäts- und Polaritätsgesetz und liefert an der Hand dieses Gesetzes eine eingehende Interpretation der elektrischen und der optischen Erscheinungen, der letzteren großentheils auf Grund eigener Beobachtungen und Versuche. Den Schluß bildet eine auf innere Erfahrung gestützte Abhandlung über die That des Sehens. Der Verfasser hält in diesem, wie in seinen frühern Werken, an dem Grundsatze fest, daß wir eine Natur ohne Geist nicht kennen, und Natur und Geist nur verschiedene Functionen von Einem sind. Sein philosophischer Standpunkt läßt sich bezeichnen als: empirische Identitätsphilosophie im Gegensatz sowohl zum Dualismus von Geist und Natur, als zur mechanischen Atomistik.

Verlag von C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), Halle-Saale.

Philosophische Vorträge.

Prospectus.

Die Philosophische Gesellschaft zu Berlin wählt vorzugsweise solche der in ihrer Mitte gehaltenen Vorträge aus, welche Fragen von allgemeinem Interesse behandeln und die Darstellung wird sich so halten, dass sie auch für das grössere gebildete Publicum verständlich sein wird.

Der wesentliche Unterschied dieser philosophischen Publicationen vor allen sonst erscheinenden liegt darin, dass sie nicht wie letztere ohne Ausnahme, blos die Darstellung eines einzelnen Mannes über eine philosophische Frage bieten, sondern zugleich eine daran sich schliessende Diskussion einer erheblichen Anzahl anderer Mitglieder.

Es ist unzweifelhaft, dass durch diese mündlichen Vorträge und Entgegnungen die Betreffenden genöthigt werden, ihre Ansichten in deutlicherer und bestimmterer Weise vorzutragen und dass die Kernpunkte der Differenzen hier viel schärfer und klarer zum Vorschein kommen, als in einseitigen in der Studirstube ausgearbeiteten Schriften und Gegenschriften. Kein Redner vermag sich hinter dem Nebel seines Systems zurückzuziehen; er muss dem Gegner in kurzen Worten Rede stehen und der unbefangene Zuhörer und spätere Leser wird damit viel leichter in den Stand gesetzt, die Stärke und die Schwächen der einzelnen Richtungen der Philosophie zu erkennen, und sich selbst ein klares Urtheil zu bilden.

Die Philosophischen Vorträge erscheinen in Serien zu je 6 Heften, jedes Heft umfasst 3—4 Druckbogen.

Der Subscriptions-Preis einer Serie von 6 Heften beträgt M. 5,40. Einzelne Hefte kosten je M. 1,20.

— Inhaltsübersicht umstehend. —

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

Verlag von C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), Halle-Saale.

Philosophische Vorträge

herausgegeben von der

Philosophischen Gesellschaft zu Berlin.

Neue Folge.

In Serien zu je 6 Heften.

Serien-Ausgabe: Bei Subscription auf 6 aufeinanderfolgende Hefte einer Serie à Heft M. 0,90.

Einzel-Ausgabe: Bei Einzel-Bezug à Heft M. 1,20.

Die **„Philosophischen Vorträge"** erscheinen in Serien zu je 6 Heften. Prospectus vorstehend.

Es liegen vor:

I. Serie:

Heft 1. **Frederichs,** Ueber das realistische Princip der Autorität als der Grundlage des Rechts und der Moral.

Heft 2. **Michelet,** Herbert Spencer's System der Philosophie und sein Verhältniss zur deutschen Philosophie. — **Rau,** Ueber das Princip des Schönen in der Kunst.

Heft 3. **Lasson,** Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann.

Heft 4. **v. Kirchmann,** Ueber die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf die Philosophie.

Heft 5. **Kahle,** A. Lasson's System der Rechtsphilosophie in seinen Grundzügen beurtheilt.

Heft 6. **Focke,** Ueber das Wesen der Seele.

II. Serie:

Heft 7. **Dreher,** E., Ueber den Zusammenhang der Naturkräfte.

Heft 8. **Michelis,** Ueber die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwickelung der christlichen Speculation — **Heydebreck,** A. v., Ueber den Begriff der unbewussten Vorstellung.

Heft 9. **Lasson,** und **Meineke,** J. H. v. Kirchmann als Philosoph.

Heft 10. **Lasson,** Der Satz vom Widerspruch.

Heft 11. **Runze,** G., Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftliche Erkennen.

Heft 12. **Engel,** G., Über den Begriff der Klangfarbe.

III. Serie:

Heft 13. **Stuckenberg,** I. H. W., Grundprobleme in Hume.

Heft 14. **Dreher,** E., Natur und Kunstgenuss.

Heft 15—17. **Schmitt,** E. H., Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik.

Heft 18. **Kirchner,** F., Über den Zufall.

In Vorbereitung befindet sich:

IV. Serie:

Heft 19. **Zöller,** E., Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes.

Heft 20. **Frederichs,** Ueber den Schelling'schen Freiheitsbegriff.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

B23
.P56
Ser.2
v.20

Philosophische Vorträge N.F. 20

Ueber den

Schellingschen Freiheitsbegriff.

Vortrag

gehalten in der

Philosophischen Gesellschaft zu Berlin

von

Prof. Dr. **Frederichs,**

nebst der dabei stattgehabten Discussion.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1889.

Ueber den Schelling'schen Freiheitsbegriff.

Vortrag,

gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin

am 29. Mai 1886.

von Prof. Dr. **Frederichs.**

Mit Schelling nimmt die deutsche Philosophie auf Grund des transcendentalen Idealismus eine ganz andere Richtung an. Nicht mehr zuerst das Ziel und die Bestimmung der geistigen Entwickelung, wie bei Kant und insbesondere bei Fichte, ist die Hauptfrage, sondern Schelling wendet die Blicke in die Vergangenheit und vertieft sich in die Untersuchungen, woher Alles entstanden, wie aus dem Unendlichen, dem Absoluten das Endliche hervorgegangen sei. „Die erste und nothwendige Absicht der Philosophie ist die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen." *) Allerdings wirkte zunächst bei Schelling mit der Widerspruch, den er gegen die Fichte'sche Auffassung der Natur erhob, dessen subjectiver Idealismus, bis zu der äussersten Consequenz geführt, die Realität der Natur in Schein verwandelte. Aber es waltet doch bei ihm ebenso wie bei Hegel das Interesse für die Erklärung und philosophische Durchdringung des Gewordenen vor, das Interesse an der Natur und der Geschichte. Denn die Natur und die Geschichte gehören zu der objectiven Welt, soweit sie für das Ich und im Ich begründet sind. **) Gleichzeitig aber ist in Schelling die Anschauung lebendig das Ganze, das Universum im Lichte einer organischen Entwickelung zu sehen, und damit im Zusammenhange steht der Trieb das Ganze vom ästhetischen Gesichtspunkte zu betrachten. Die Welt ist ein göttliches Kunstwerk, und in dem transcendentalen Idealismus, wo Schelling von dem Organ dieser Philosophie spricht, heisst es: „der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefasst werden muss, ist der ästhetische, und eben darum

*) Methode des akad. Studiums V. 324.

**) Philosophie der Geschichte ist Entwickelung der Freiheit, theoret. Philos. Entwickelung der Natur. Prakt. u. theoret. Philos. III. 590.

die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie."*) Nehmen wir endlich hinzu, dass Schellings naturphilosophische Ansicht das Ganze seiner Weltanschauung beherrscht, und dass seine Evolutionslehre einen rein theoretischen Zweck hat, insofern das Absolute sich zur Selbsterkenntniss offenbart, so geht schon daraus hervor, dass dem ethischen Begriff der Freiheit weniger Raum gegeben sein kann. Dessen ungeachtet erklärt Schelling in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit**), „der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloss in Bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigeren Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealistische Begriff ist die wahre Weise für die höhere Philosophie unserer Zeit und besonders den höhern Realismus derselben. — — — „Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten." Verfolgen wir nun Schelling's Auffassung des Freiheitsbegriffs und zwar im Zusammenhang mit dem Ganzen seiner Weltanschauung. Bekanntlich liegt ein begrifflich- und methodisches System derselben nicht vor, sondern in seinen Werken ist uns eigentlich nur der Process seiner philosophischen Forschungen gegeben, die aber doch, wie mir scheint, im Ganzen aus dem einen Quell seiner Naturphilosophie, wenn auch mehrfach modificirt, fliessen; freilich ändert er mehrfach die Problemstellung. Für den Zweck unserer Darstellung genügt es, wenn wir nur die Hauptpunkte hervorzuheben suchen, um dann ausführlich seine Ansichten über den Freiheitsbegriff darzustellen. Mag man sonst für die Darstellung der Lehre Schelling's drei oder mehrere Perioden annehmen, für unsern Zweck genügen deren zwei. Denn nur zweimal hat er seine Ansichten über die menschliche Freiheit entwickelt, zuerst in dem „Transcendental-Idealismus"***) und dann in der Abhandlung „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände".†)

In der Zeit, als Schelling seinen Transcendental-Idealismus veröffentlichte, hatte nach ihm die Philosophie das Problem, den Begriff des Wissens zu erklären. Alles Wissen beruht nach Schelling††) auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit dem Subjectiven. Der Inbegriff alles bloss Ob-

*) Schelling W. III. 351.
**) S. W. VII. 351.
***) S. W. III. 327 ff.
†) VII. 331.
††) III. 341 ff.

jectiven in unserm Wissen ist Natur, d. h. das bloss Vorstellbare, das Bewusstlose; der Inbegriff alles Subjectiven ist das Ich oder die Intelligenz, das bloss Vorstellende, das Bewusste. Das nothwendige, wechselseitige Zusammentreffen beider im Wissen zu erklären, ist Aufgabe der Philosophie. Indem wir also zwei Faktoren des Wissens haben, kann ich, um deren Identität zu erklären, von dem einen oder dem andern ausgehen, so dass zwei Fälle möglich sind. Gehe ich vom Objectiven aus, so ist die Frage zu beantworten, wie ein Subjectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt, oder wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu. Die vollendete Theorie der Natur, welche diese Frage zu beantworten hat, würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts andres als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusstes erkannt wird. Jede Naturwissenschaft hat die nothwendige Tendenz, die Natur intelligent zu machen, alle Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens vollkommen zu vergeistigen; und eben durch diese Tendenz wird sie zur „Natur-Philosophie“; welche die Eine nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie ist.

Der zweite Ausgangspunkt war das Subjective, und hier ist die Aufgabe die, wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmte. Indem ich also nun vom Ersten und Absoluten ausgehe, habe ich die Aufgabe, das Objective aus ihm entstehen zu lassen. Diese löst die Transcendental-Philosophie, d. h. Ideal-Realismus*), die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie. Diese zerfällt erstens in die theoretische Philosophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu untersuchen hat, zweitens in die praktische Philosophie, welche die Möglichkeit alles freien Handelns zu erklären hat. Hier sehen wir nun schon, allerdings nach dem Vorgange Fichte's, die eigenthümliche Wendung, welche bei Schelling die praktische Philosophie nimmt. Vom Standpunkt der gemeinen Ansicht ist eine tief in dem menschlichen Verstande eingegrabene Ueberzeugung, dass nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen ausser uns existire, sondern auch, dass unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, dass an den Dingen nichts andres ist, als was wir an ihnen vorstellen. Nun giebt es aber eine zweite ebenso ursprüngliche Ueberzeugung, dass Vorstellungen, die ohne Notwendigkeit, durch Frei-

*) III. 386.

heit, in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objective Realität erlangen können, eine der ersteren ganz entgegengesetzte Ueberzeugung. Nach der ersten sind die Gegenstände unveränderlich bestimmt und durch sie unsere Vorstellungen, nach der andern sind die Gegenstände veränderlich und zwar durch die Causalität von Vorstellungen in uns; nach der ersten Ueberzeugung findet ein Uebergang aus der wirklichen Welt in die Welt der Vorstellung, oder ein Bestimmtwerden der Vorstellung durch ein Objectives, nach der zweiten ein Uebergang aus der Welt der Vorstellung in die wirkliche, oder ein Bestimmtwerden des Objectiven durch eine frei entworfene Vorstellung in uns statt. Die Frage entsteht also, wie durch ein bloss Gedachtes ein Objektives veränderlich sei, so dass es mit dem Gedachten vollkommen übereinstimme. Da nur auf dieser Voraussetzung die Möglichkeit alles freien Handelns beruht, so ist die Auflösung dieser Aufgabe die praktische Philosophie. Nun findet aber Schelling, dass die beiden Aufgaben der theoretischen und praktischen Philosophie in einen Widerspruch verwickeln. Denn die praktische Philosophie setze eine Herrschaft des Gedankens über die Sinnenwelt voraus; nach der theoretischen aber ist die Vorstellung in ihrem Ursprung rein die Wirkung des Gegenstandes, „die Sclavin des Objectiven“. Ist die wirkliche Welt etwas von uns ganz Unabhängiges, wonach als ihrem Urbild unsere Vorstellung sich richten muss, so ist unbegreiflich, wie hier wiederum die wirkliche Welt sich nach Vorstellungen in uns richten könne; es ist unmöglich, dass zugleich in unserer Erkenntniss Wahrheit, und in unserm Wollen Realität sei. Die Auflösung dieses Problems ist gleich der Beantwortung der Frage: wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Verstellungen gedacht werden. Das ist die höchste Aufgabe der Transcendental-Philosophie; aber sie kann nur gelöst werden in einer über die theoretische und praktische Philosophie hinausgehenden Philosophie. Denn der Widerspruch, in welchem jene beiden Aufgaben stehen, ist nur zu lösen unter der Voraussetzung einer vorher bestimmten Harmonie zwischen der ideellen und realen Welt. Diese selbst ist aber nicht denkbar, wenn nicht die Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äussert. Sind beide Thätigkeiten im Princip eins, so ist nur der Unterschied, dass die im freien Handeln mit Bewusstsein productiv, im Produciren der Welt ohne Bewusstsein productiv ist. Die ursprüngliche Identität beider wird sich also in den Producten der Natur darstellen als eine zugleich bewusste und bewusstlose Thätigkeit, als zweckmässige ohne zweckmässig erklärbar zu sein.

Die Philosophie der Naturzwecke oder die Teleologie ist der Vereinigungspunkt der theoretischen und praktischen Philosophie. Aber damit ist die Transcendentalphilosophie noch nicht vollendet; es muss im Ich, im Bewusstsein selbst jene Identität, jene zugleich bewusste und bewusstlose Thätigkeit aufgezeigt werden. Und in der That haben wir eine solche Thätigkeit in der ästhetischen. Die ideale Welt der Kunst und die reale der Objecte sind Producte einer und derselben Thätigkeit. Die objective Welt ist die ursprüngliche, noch bewusstlose Poesie des Geistes, das allgemeine Organon der Philosophie und der Schlussstein ihres ganzen Gewölbes die Philosophie der Kunst.*) Denn der eigentliche Sinn, mit dem die Transcendentalphilosophie aufgefasst werden muss, ist der ästhetische, die intellektuelle Anschauung.

Schon aus dieser kurzen Darstellung des Inhalts der Transcendentalphilosophie wird ersichtlich, dass für Schelling die höchste Betrachtungsweise und die Wertschätzung der Dinge die ästhetische ist, dass ferner das praktische Handeln der Menschen ein Leiden und Gestalten und Organisiren ist, dass damit aber der höchste Gesichtspunkt der ethische, wie bei Kant und Fichte, vollständig in den Hintergrund getreten und damit der Freiheit als Form und Bedingung des sittlichen Lebens kein Raum gegeben ist. Die folgenden Ausführungen werden das Weitere ergeben. Ich will nur noch einige Blicke auf die theoretische Philosophie werfen, insofern hier Schelling ganz Fichte folgt, der für das Denken ebenso die Freiheit fordert als für das Handeln. Denn auch das Denken ist ein freies Handeln, wenn es sich selbst zum Gegenstand hat. Diese theoretische Freiheit tritt denn auch bei Schelling hervor in dem Selbstbewusstsein; darin producirt das Ich sich selber, schaut sich selbst in seiner Handlung an mit absoluter Freiheit. Diese Anschauung ist im Gegensatze gegen die sinnliche, in welcher das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist, intellektuelle Anschauung, das Organ alles transcendentalen Denkens, welches darauf hinausgeht, sich durch Freiheit zum Object zu machen, was sonst nicht Object ist. Also, sagt Schelling, ist der Anfang und das Ende der theoretischen wie praktischen Philosophie die Freiheit. Denn der Act des Selbstbewusstseins ist absolut frei, d. h. weil er durch Nichts ausser dem Ich bestimmt ist; er ist aber auch absolut nothwendig, weil er aus der innern Nothwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist das Princip der theoretischen und praktischen Philosophie die Autonomie ganz nach

---

*) Sch. W. III. 251.

Fichte, welche insgemein nur an die Spitze der praktischen Philosophie gestellt wird.*) Es ist nur zwischen der theoretischen Autonomie und der praktischen der Unterschied, dass das theoretische Ich selbstgesetzgebendes ist, ohne es für sich selbst zu sein, in der praktischen dagegen autonom, sich selbst bestimmend, mit Bewusstsein idealisirend, Ideale entwerfend und realisirend, oder sie verwirklichend. Der Uebergang des theoretischen Ich zum praktischen Ich geschieht durch absolute Abstraction, d. i. jene Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objective sich absolut erhebt, diese absolute Handlung ist Selbstbestimmung. Das Selbstbestimmen der Intelligenz aber heisst Wollen im allgemeinsten Sinne.

Es würde ermüden, wollte ich in die weitläufigen Deductionen Schellings eingehen, durch welche er nachweist, wie der Ursprung des Wollens, als eines absoluten Freiheitsactes bedingt ist durch andere wollende Intelligenzen ausser uns, wodurch es geschieht, dass eine Forderung, ein Sollen an uns ergeht, eine Aufgabe an uns gestellt wird, und dass wir, um überhaupt zu wollen, etwas Bestimmtes wollen müssen, dass dies aber wieder nur möglich ist durch bestimmte Individualitäten, weil ohne diese es kein bestimmtes Wollen giebt, und dass es also nur in der Wechselwirkung vernünftiger Wesen ein Bewusstsein der Freiheit giebt, und dass diese Wechselwirkung eine fortdauernde ist und im weitesten Sinne das ist, was man Erziehung nennt, und dass auf jener das Bewusstsein einer objectiven Welt beruht.**) Alle diese Deductionen haben nur Sinn für die methodische Darstellung des Idealismus, nach welchem das Ich Alles, die ganze objective Welt producirt. Wichtiger ist es zu bemerken, was wir schon angedeutet haben, dass das Wollen und Handeln nur ein Formen und Bilden des Objects ist, ein idealisirender Umbildungstrieb. Daraus, geht nun das freie Handeln hervor; dies ist für das Ich möglich, weil zwischen dem frei thätigen und dem objectiv anschauenden Ich Identität ist, denn Handeln und Anschauen ist ursprünglich eins.

Was nun die Schelling'sche Auffassung der Willensfreiheit betrifft, so unterscheidet er die natürliche Freiheit, die absolute Freiheit und die Willkür. Was die erstere betrifft, so geht hier das Handeln vom Wollen als blossem Naturtrieb aus, welches den Naturgesetzen unterliegt, und daher nicht ein freies sein kann. Es kommt aber in diesem naturgemässen Handeln nicht der ganze Wille zur Erscheinung, sondern nur der auf ein äusseres Object gerichtete Wille, der also durchwegs determinirt ist. Zu Grunde liegt hier der ursprüngliche Act der Freiheit, das reine Selbstbestimmen, jener absolute Willens-

*) S. W. III. 539.
**) W. 555.

act, mit welchem das reflectirende Bewusstsein entsteht. Diese absolute Freiheit kann dem Ich nur gegenständlich werden durch eine Forderung: „Das Ich soll nichts anders wollen, als das reine Selbstbestimmen selber.“ Diese Forderung selbst ist nichts anders als der kategorische Imperativ, oder das Sittengesetz, welches Kant so ausdrückt: „Du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Aber was alle Intelligenzen wollen können, ist nur das reine Selbstbestimmen selbst, die reine Gesetzmässigkeit“. Dem Sittengesetz entgegen steht nun jener Naturtrieb, jenes naturgemässe Wollen, das der individuell egoistische Trieb ist, der zum Objekt die Glückseligkeit im weitesten Sinne hat. Nun kommen diese Gegensätze, das Sittengesetz und der Glückseligkeitstrieb im Bewusstsein als gleich möglich vor. Erfolgt nun eine Handlung, da beide sich nicht aufheben, so kann diese nicht nach Naturgesetzen, d. h. nothwendig, also nur durch freie Selbstbestimmung erfolgt sein, d. h. **Willkür**, welche die Erscheinung des absoluten Willens ist, die Wahl zwischen zwei Entgegengesetzten.

Das Resultat der Schelling'schen Auseinandersetzungen ist also dies, dass die menschliche, individuelle Freiheit besteht in der Willkür, in der willkürlichen Wahl sich zwischen dem Sittengesetz und dem egoistischen Gleichheitstrieb zu bestimmen. Schelling macht damit zur Freiheit, was nur ein Moment der sittlichen Freiheit sein kann, und diese würde damit im Grunde aufgehoben sein. Die Auffassung der individuellen Freiheit gleich Willkür führt denn auch unsern Philosophen zu eigenthümlichen Consequenzen, welche das Gepräge des Unreifen an sich tragen. Wir haben schon angedeutet, dass der reine Wille ein theoretisch-praktisches Sichselbstbestimmen ist, das reine Ich, das An-sich, was alle Intelligenzen mit einander gemein haben. Es ist ein rein formeller Begriff, kein inhaltlicher, kein ethischer Begriff. Und doch soll dieser reine Wille und zwar als objektiv in der Aussenwelt herrschender das einzige und höchste Gut sein. Somit ergab sich für Schelling die Aufgabe die Möglichkeit der Verwirklichung von seinem Freiheitsbegriff abzuleiten. Da er die Freiheit aber als Willkür fasste, so hiess das so viel als jene Verwirklichung dem absoluten Zufall überlassen: hier kam er nun auf das sonderbare Auskunftsmittel seines Rechtsgesetzes, und der sogenannten zweiten Natur, in welcher dieses Rechtsgesetz herrsche, welche die Bedingung des fortdauernden Bewusstseins und eine Garantie fhr die Verwirklichung des reinen Willens, der wahren Freiheit sei: es muss eine Organisation errichtet werden zum Behuf der Freiheit, welche fungirt wie ein Naturgesetz: „Unerbittlich, und mit der eisernen Nothwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache die Wirkung

folgt, muss in dieser zweiten Natur, auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen.“ *) Diese Rechtsverfassung ist nur das Supplement der sichtbaren Natur: ein Naturmechanismus, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können. Diese Rechtsverfassung in eine moralische Ordnung umzuwandeln, heisst dieselbe der Willkür und damit dem Despotismus in der furchtbarsten Gestalt Preis geben. „Wenn daher die Rechtsverfassung in dem Verhältniss, als sie der Natur sich annähert, ehrwürdiger wird, so ist der Anblick einer Verfassung, in welcher nicht das Gesetz, sondern der Wille des Richters, und ein Despotismus herrscht, der das Recht als eine Vorsehung, die in das Innere sieht, unter beständigen Eingriffen in den Naturgang des Rechts ausübt, der unwürdigste und empörendste, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann.“ Aus allem geht hervor, dass Schelling das Recht gänzlich von der Moral trennte, und zu welchen Consequenzen er kommen musste, weil er aus seinem falschen Freiheitsbegriff weder Recht noch Moral ableiten konnte.

Ist nun aber eine solche Rechtsverfassung, die wie eine Naturordnung nach nothwendigen Gesetzen wirkt, vorhanden? oder ist sie in der Geschichte im Entstehen begriffen? Schelling antwortet, sie ist Problem der Geschichte; die Geschichte bietet nur Nothstaaten dar. Nach dem Verlust des Paradieses und dem Sündenfall trat ein Zustand allgemein ausgeübter Gewaltthätigkeit ein; die Noth zwang dazu eine gewisse Ordnung herbeizuführen; aber eine solche Staatsordnung trug den Keim des Verderbens in sich und so ist es bis auf den heutigen Tag gegangen. Aber selbst wenn ein einzelner Staat die vollkommenste Verfassung herstellte, er würde nicht bestehen können, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten; dazu müsste ein allgemeiner Völkerareopag bestehen, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller kultivirter Nationen, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebote stünde. Aber hier entsteht wieder die Frage, wie dies möglich sei durch Freiheit. Denn die Freiheit, sagt Schelling, treibt gerade in dem wechselseitigen Verhältniss der Staaten ihr verwegenstes und uneingeschränktes Spiel, die Willkür ist die Göttin der Geschichte. Auf eine moralische Weltordnung kann man sich nicht berufen. Aber zum Glück ist die Geschichte nicht ein bloss freies Spiel der Kräfte oder des Zufalls, sondern es liegt im Begriff der Geschichte der Begriff der Nothwendigkeit, welcher selbst die Freiheit zu dienen gezwungen ist: denn die Geschichte verwirklicht ein Ideal insofern dem Ver-

*) W. 3. 583.

nunftwesen die universal rechtliche Verfassung als ein Problem aufgegeben ist, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann. „Die Geschichte endet mit dem Vernunftreich d. h. mit dem goldnen Zeitalter des Rechts, wenn alle Willkür von der Erde verschwunden ist, und der Mensch durch Freiheit an denselben Punkt zurückgekehrt sein wird, auf welchen ihn ursprünglich die Natur gestellt hatte, und den er verliess, als die Geschichte begonn." Das Eigenthümliche der Geschichte liegt also in dem allmählichen Realisiren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen, und dies kann nichts andres sein als das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung in unendlicher Progressivität. Der moralische Fortschritt kann es nicht sein, dafür giebt es keinen Massstab, auch nicht der Fortschritt in Künsten und Wissenschaften. Diese allmähliche Annäherung an das Ziel ist nun ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen. Sie ist aber bedingt durch eine sich bewusstlos vollziehende Nothwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne dass bei dem einen oder andern etwas deutliches gedacht wird, durch welche trotz alles willkürlichen und gesetzlosen Handelns des Menschen dieses doch zu einem harmonischen Ziel gelenkt wird. Wie die Menschen sich auch anstellen mögen und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, sie werden selbst wider ihren Willen durch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit ans Ziel geführt. Dies setzt nun aber eine gewisse prästabilirte Harmonie zwischen dem Objectiven (Gesetzmässigen, Nothwendigen) und dem Subjectiven, dem Freien oder Gesetzlosen voraus, was also über Beiden ist, über Nothwendigkeit und Freiheit, dem Bewusstlosen und dem Bewussten, was weder das eine noch das andere, weder Object noch Subject, auch nicht beides zugleich. Das ist nach Schelling die absolute Identität, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewusstseins Duplicität ist, nie zum Bewusstsein gelangen kann. „Dieses ewig Unbewusste, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns und des Objectiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmässigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmässigkeit des Objectiven." Der Glaube an dieses ewig Unbewusste, das nie Object des Wissens sein kann, dessen Spur wir in dem gesetzmässigen Gang der Geschichte finden, ist Religion; der Glaube an die Freiheit gleich der absoluten Gesetzlosigkeit ist

Irreligion und Atheismus; der Glaube, dass in allem Handeln nur das bewusstlose Objective sich vollzieht, dass alle freie Handlungen prädeterminirt sind, ist Fatalismus.

Das Absolute, das ewig Unbewusste ist nie, sondern erscheint und offenbart sich, und die Geschichte selbst ist eine nie ganz geschehene Offenbarung desselben, — denn wäre es, so wären wir nicht und es wäre damit um die Erscheinung geschehen —, das zum Behuf des Bewusstseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung in das Bewusste und Bewusstlose, Freie und Anschauende sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist.“

Schelling theilt die Geschichte in drei Perioden; in der ersten war das Herrschende das Schicksal als völlig blinde Macht, durch welches das Grösste und Herrlichste zerstört wird; es ist die tragische Zeit, in welcher der Glanz und die Wunder der alten Welt untergegangen sind; in dieser Zeit soll die edelste Menschheit gelebt haben, deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist; in der zweiten Periode beginnt die Herrschaft der Natur, als ein offenes Naturgesetz. Die Freiheit, d. i. die ungezügelte Willkür unterwirft sich einem Naturplan. Die Periode beginnt mit der Ausbreitung der grossen römischen Republik; in dieser Periode leben wir noch jetzt; es herrscht keine Freiheit, sondern alle Begebenheiten in dieser Periode sind blosse Naturerfolge. Die dritte Periode ist die der Vorsehung; deren Beginn ungewiss ist. Aber wenn sie da sein wird, wird auch Gott sein.

Wir unterlassen es, auf diese phantastische ungeschichtliche Eintheilung näher einzugehen. Natur und Geschichte sind ja auch nicht das Höchste; jene ist die Anschauung des Identischen bewusstlos, ein blinder Mechanismus und doch zweckmässig; dieses ist das Identische als Bewusstes, d. h. freies, Willkür. Die Kunst vereinigt beides Freiheit und Nothwendigkeit, Bewusstes und Unbewusstes; das künstlerische Genie wirkt bewusstlos wie die Natur und doch mit Bewusstsein. Eben wegen dieser Harmonie von Natur und Geist, wie er sich in der Kunst offenbart, steht die Kunst höher als die Wissenschaft, die Philosophie, da die Kunst es allein ist, welcher das, was der Philosoph nur subjectiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zu machen gelingen kann. Wie aber die Philosophie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, so muss auch die Wissenschaft wieder zur Poesie werden und zwar durch das Mittelglied der Mythologie.

Aus unserer Darstellung hat sich zur Genüge ergeben, dass die ethische Anschauung und Betrachtungsweise der Dinge voll-

ständig vor der ästhetischen das Feld geräumt hat, worin wir einen Irrweg, den die Philosophie nach Kant und Fichte eingeschlagen hat, erkennen: damit hängt Schellings falscher Freiheitsbegriff zusammen; denn alles rein bewusste Produciren ist Willkür. Willkür ist die mit Bewusstsein freie Thätigkeit; Die Freiheit kommt aber auch gar nicht zur Geltung: denn wir leben noch in einer Periode der Geschichte, wo alle Begebenheiten „blosse Naturerfolge sind." „Subjectiv für die innere Erfahrung handeln wir, objectiv handeln wir nie, sondern ein anderes in uns."

Schelling war den herrschenden Vorstellungen von einer bloss menschlichen Vernunft, von der vollkommenen Subjectivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, der lediglich menschlichen Vorstellungsart, welche trotz Kant's dynamischer Auffassung wieder gang und gebe geworden war, entgegengetreten und hatte die Identität der Natur mit dem Geiste geltend gemacht. Jetzt, nachdem die Wurzel jenes verkehrten Gegensatzes zwischen Natur und Geist ausgerissen ist, tritt nun erst der eigentliche Gegensatz hervor, der von Nothwendigkeit und Freiheit, der innerste Mittelpunkt der Philosophie. Indem er nun zunächst von dem beiden zu Grunde liegenden absoluten Ich Fichtes ausging, erweitert er dieses zum Weltich, zum universellen Ich, oder zur allgemeinen Natur, als Subject-Object, aus welchem Alles hervorgeht und sich objectivirt, wie Fichte aus dem der menschlichen Vernunft zu Grunde liegenden Ich die Welt hervorgehen lässt; im Menschen kommt das ewig schaffende Naturleben zum Bewusstsein, das, wie wir gesehen haben, in der Kunst zu der höchsten Stufe gelangt. Diese ganze naturalistisch-pantheistische Weltansicht bot natürlich den Zweifeln an ihrer Wahrheit wie den Angriffen von verschiednen Seiten manche Punkte dar. Zunächst konnte nach dieser Lehre von keiner eigentlichen Schöpfung die Rede sein, in dem Sinne, dass der göttliche Geist die Welt mit Bewusstsein ins Leben riefe, ohne seinerseits mit in die Dinge einzugehen; denn diesem abstract transcendenten Standpunkt gegenüber, machte Schelling eben so einseitig die blosse Immanenz des Göttlichen in den Dingen geltend, eine einseitig pantheistische Anschauung; wenn dennoch Alles Einzelne seine Existenz und Fortbestehen dem Absoluten verdankt, und nur in demselben lebt und webt, so ist es reine Accidenz der Substanz und hat keine Selbständigkeit für sich. Wie reimt sich damit die menschliche Freiheit? und wenn es überhaupt eine giebt, wie verhält sie sich zu der Freiheit des Absoluten? Mit dem Standpunkt Schellings war im Grunde die Consequenz gegeben, dass wenn man die Welt mit der göttlichen Natur identificirt, jene für absolut vollkommen und vernünftig gehalten werden müsste; damit waren aber weder ihre Unvollkommenheit, noch die Uebel

und das Böse, die Sünde der Menschen, wie sich das alles der Erfahrung aufdrängt, vereinbar. Alle diese Einwürfe, die andere und Schelling selbst sich machen musste, veranlassten ihn zu seiner beinahe letzten und bedeutenden Schrift „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.“ Indem wir nun hier seine Auffassung zur Darstellung bringen, scheint es uns zunächst das Zweckmässigste die in dieser Schrift niedergelegte Weltanschauung näher zu charakterisiren. Es handelt sich in dieser Schrift für Schelling darum, den Ursprung des Bösen und das Wesen der menschlichen Freiheit zu entwickeln. Denn beide Fragen lassen sich nicht trennen, wie es später Schleiermacher that, wie wir sehen werden. Schelling sagt mit Recht, dass wenn man auf irgend eine Weise die Realität des Bösen leugne, so verschwinde zugleich der reale Begriff der Freiheit.

Gott hat den Grund seiner Existenz in sich; ist causa sui: dieser Grund ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches aber doch unterschiedenes Wesen. Wenn nun Schelling hinzufügt, diese Natur verhalte sich zu Gott absolut betrachtet, wie die Schwerkraft zum Lichte, und wenn es W. IV, 144, W. VII, 358 heisst, die Schwerkraft sei die absolute Identität, und ebenso die Materie, so kann man das unmöglich anders verstehen, als dass in Gott als Geist ebenso wie im Menschen ein reales Moment sei für die Natur, aus welchem der Geist hervorgeht. Nur ist der Unterschied der, dass dieses Hervorgehen Gottes absolut betrachtet aus seinem Grunde weder als ein Vorhergehendes der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu betrachten ist, es ist ein ewiges Hervorgehen Gottes aus dem Grunde. „Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht; aber eben so ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte.“ VII, 358. Was nun das Verhältniss der Dinge zu Gott betrifft, so ist ihre Immanenz nicht nur todtes Begriffensein der Dinge in Gott, sondern ein lebendiges Werden, nicht aber in Gott, absolut betrachtet — denn sie sind unendlich von ihm unterschieden. — sondern in dem, was in Gott selbst nicht Er selbst ist, d. h. also in dem, was Grund seiner Existenz ist; der einzig richtige Dualismus, welcher zugleich eine Einheit zulässt. Die Dinge gehen also (als exsistere) ewig aus dem Naturgrunde Gottes hervor. Diese lebendige Natur in Gott schildert Schelling als „die Sehnsucht die das ewig Eine empfindet, sich selbst zu gebären“, ferner als blinder Wille, als blinder Wille, als das Dunkel und die Finsterniss, aus welchem Alles zum Licht in ewiger Selbstoffenbarung hervorgegangen ist. Dabei tritt denn die als charakteristisch zu bezeichnende Anschauung Schellings hervor: das Werden des

Endlichen aus dem göttlichen Naturgrunde nach der Analogie des organischen Werdens zu fassen; dass das Höhere aus dem Niedern hervorgeht S. 360. „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muss in die Erde versenkt werden und in der Finsterniss sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen, aus Gefühl, Sehnsucht der herrlichen Mutter der Erkenntniss, erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen u. s. w. —“ *) Auf Grund der ersten Regung göttlichen Daseins erzeugt sich nun eine reflexive Vorstellung, deren Gegenstand Gott selbst nur sein kann, der sich in einem Ebenbilde erblickt: diese Vorstellung ist der in Gott gezeugte Gott selbst zugleich der Verstand. Damit hat die Sehnsucht das Wort gefunden; denn diese Vorstellung ist der Verstand, der nun zum freischaffenden, allmächtigen Willen wird. Wir unterlassen es die weitere Entfaltung, den ganzen Process der Entfaltung aus dem Urgrunde darzustellen, was Gegenstand der Naturphilosophie ist. Es fragt sich nun, wie die Möglichkeit der Ursprung des Bösen zu denken ist. Die Entstehung des Bösen ist aber gleich der Entstehung einer endlichen Welt. In Gott sind also zwei zur Einheit verbundene Prinzipien.**) Diese gehen nämlich in jedes Naturwesen über. Das aus dem Grunde stammende, dunkle Princip ist der Eigenwille der Natur, blinder Wille, welchem der Verstand als Universalwille entgegensteht, und jenen gebraucht und als blosses Werkzeug sich unterordnet. In demselben ist nun die Erhebung des allertiefsten Dunkeln in Licht geschehen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichts, der Geist, d. i. Einheit von Licht und Dunkel. In demselben sind beide Principien zertrennlich und damit ist die **Möglichkeit** (nicht die Wirklichkeit) des Guten und Bösen gegeben. Denn indem das Urwesen uns zum Menschen entfaltet hat, in welchem die Einheit von Selbstheit und Geist ist, erblickt der Wille des Menschen sich in völliger Freiheit, ist nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern ist über und ausser aller Natur. Damit ist die Möglichkeit gegeben, dass die Selbstheit, der Eigenwille sich von dem Licht in ihm, das dunkle Princip sich sondert von dem lichten Princip, darum abfällt; der Eigenwille setzt sich als Particularwille, gesondert von dem universellen Willen, dem Geist der Liebe. Diese Erhebung des Eigenwillens ist das Böse; dieser böse Eigenwille sucht nun das empörte Heer der Begierden und Lüste zu einem eigenen Leben zu formen, zu einem Leben der Lüge, und zunächst der Unruhe und der Verderbniss, gleich einer Krank-

*) W. VII, 360. **) W. VII, 381.

heit, die am Leben nagt; es findet also im Bösen eine Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien statt.

Wenn nun also die Möglichkeit des Bösen in der zertrennlichen Vereinigung im Menschen liegt, so dass der Mensch allein am Scheidepunkt steht, in der Unentschiedenheit aber nicht bleiben kann, so fragt sich nun, was treibt ihn denn sich zu entscheiden, oder wodurch wird er sich beider Principien bewusst und wodurch wird die Möglichkeit des Bösen zur Wirklichkeit? Dadurch, „dass der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur miterregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes findet, darin er sich verwirklichen könne.“ *) Schelling fasst nun aber das Böse nicht bloss in seiner Wirklichkeit im einzelnen Menschen, sondern in seiner universellen Wirksamkeit in der ganzen Natur auf. Denn überall ist eine Entzweiung von Licht und Finsterniss. Es stammt also ebenso wenig aus Gott, als aus dem Wirken des einzelnen Menschen. In der Menschheit, und zwar in der Geschichte des Geistes, „bleibt das Böse anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und der Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewusstlosigkeit über die Sünde voran.“ **) Damit beginnt dann Schelling seine mystischen und mythischen Geschichts-Constructionen, von denen wir absehen, weil sich durchaus phantastisch und den heutigen Resultaten der geschichtlichen und vorgeschichtlichen Wissenschaft widersprechen: Wir fahren daher in Schellings Entwicklung des Bösen fort. War einmal das Böse in der Schöpfung mit erregt, so ist „der natürliche Hang des Menschen zum Bösen erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon bei der Geburt sich mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort und erregt die Eigenheit und den besondern Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne.“

Aus dieser ganzen Theorie des Bösen erkennen wir die Consequenz, dass das Böse nothwendig ist, damit das Gute zur Erscheinung komme, und doch sagt Schelling 382.: „dieser allgemeinen Nothwendigkeit ohnerachtet, bleibt das Böse immer die eigene Wahl des Menschen, und jede Creatur fällt durch ihre eigene Schuld.“ ***) Denn der reale und lebendige Begriff der Freiheit ist, dass sie ein Vermögen des Guten und des Bösen ist. Wie reimt sich nun diese Freiheit des Menschen, diese Wahlfreiheit und zugleich die Verantwortlichkeit für die Wahl und die Schuld mit der Notwendigkeit des Bösen? Wie geht im

*) W. VII, 375 **) VII, 378. ***) 382.

einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vor, da ja darin seine Freiheit besteht?

Die Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösen kann nicht den Sinn haben, dass sie ein ganz grundloses, willkürliches Vermögen zwischen zwei Entgegengesetzten zu wählen sei; das hiesse eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführen. Das aequilibrium arbitrii ist die Pest aller Moral. Dieser Anschauung setzt sich mit einem gewissen Recht der Determinismus entgegen, der die empirische Notwendigkeit aller Handlungen behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sei, die in einer vergangenen Zeit liegen und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen. Damit wäre jede Zurechnungsfähigkeit und Freiheit aufgehoben. Auch die Verbesserung, welche unter andern Leibnitz dem Determinismus gegeben hat, in der Annahme, dass die bewegenden Ursachen den Willen nur incliniren, nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts. Die Lösung des Problems **hat der Idealismus** gegeben durch seine Annahme eines intelligibeln Wesens, das jedem Dinge, vorzüglich dem Menschen zu Grunde liegt, das ausser allem Causalzusammenhang steht und über oder ausser aller Zeit ist. Dies intelligible Wesen bestimmt sich frei in jedem Menschen und handelt dann seiner eigenen innern Natur gemäss; damit vereinigt sich Notwendigkeit und Freiheit „denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäss handelt und von nichts anderm weder in noch ausser ihm bestimmt ist.“ *) Insofern nun das Wesen des Menschen seine eigne That ist, handelt der intelligible Charakter des Menschen frei, und doch zugleich notwendig. „Notwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Notwendigkeit ist. Das intelligible Wesen ist reales Selbstsetzen, ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist. So hat auch das intelligible Wesen sich ursprünglich frei entschieden, von Gott abzufallen nach einem vorhergängigen Zustand der Unentschiedenheit, welches, sagt Schelling, mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglicher Seligkeit dargestellt werden mag. — Darum ist kein Mensch zufällig oder willkürlich böse oder gut, aber auch nicht gezwungen; denn er hat sich frei zu dem entschlossen, was er und wie er ist. Freilich fällt diese intelligible That vor **allem Bewusstsein,** jene freie That, die zur Notwendigkeit wird. Aber wenn sie auch unbewusst geschehen ist, so ist doch noch eine Spur davon im Bewusst-

*) W. VII, 384.

sein, da ein jeder, wenn er sich auch, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt, so bin ich nun einmal, doch sich seine Schuld eingestehen muss; auch bezweifelt niemand, der die böse Natur Jemandes von Kindheit an weiss, die Zurechnungsfähigkeit desselben und ist von der Schuld dieses Menschen so überzeugt, als habe jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden. „Dass Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit.“ So folgen denn alle Handlungen des Menschen mit völliger Notwendigkeit aus seinem intelligiblen Charakter; dass er aber so ist, wie er ist, ist durch einen freien Act vor seinem Bewusstsein erfolgt: Wenn dies Prädestination genannt werden kann, so gesteht dies Schelling zu, aber in dem Sinne: „wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist.

Wir haben gesehen, dass das Böse mit Notwendigkeit aus dem Naturgrund in Gott hervorgeht, und dass ebenso der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen hat und dass es damit ein radikales, ursprüngliches Böses in jedem Menschen giebt, wie es auch Kant und Fichte erkannt haben, obgleich letzterer wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte. Wenn nun einer sich durch seinen ursprünglich vor dem Bewusstsein gefassten Entschluss zum Bösen bestimmt hat, so kann aus dem finstern Princip nur durch göttliche „Transmutation“ in ihm das Gute als das Licht herausgebildet werden. Bei dieser Theorie fühlte Schelling sehr wohl, dass dann von einer Umwandlung vom Bösen zum Guten und umgekehrt vom Guten zum Bösen nicht die Rede sein kann, ebenso wie von Erziehung und sittlicher Bildung und seine Lehre hat dieselben Schwierigkeiten wie die Schopenhauers, der auch hierbei nur Schellings Ansicht vom intelligibeln Charakter einseitig nachgebildet hat. Die Umwandlung soll also durch den göttlichen Geist geschehen. Es ist merkwürdig, dass Schelling dabei immer nur von der Umwandlung aus dem Bösen zum Guten spricht. Die Umwandlung kann nur geschehen durch göttliche oder menschliche Hülfe — einer Hülfe bedarf der Mensch immer. — Aber wie verhält sich denn nun dazu das böse Individuum, da doch der intelligible Charakter unabänderlich ist. Hier wird Schelling seiner eigenen Lehre untreu und hebt dieselbe auf. Es soll nämlich in der ursprünglich freien Handlung, durch welche der Einzelne dieser und kein anderer ist, ebenfalls der Entschluss liegen, dem guten Geist Einwirkung zu gestatten, sich ihm nicht positiv zu verschliessen. Daher, sagt Schelling, fordert

auch im Menschen, wenn das gute Princip nicht ganz erstorben ist, nun eine Stimme seines bessern Selbst ihn zur Besserung und zur Versöhnung mit seinem Schutzgeiste auf. Aber in demselben Augenblick, in welchem dem Menschen ein eigner Antheil bei seiner Besserung belassen wird, hebt ihn Schelling auf, indem er dem Menschen, wie er nun einmal beschaffen ist, zum blossen Gefäss zweier Mächte, des guten und bösen Geistes macht. „Es ist im strengsten Verstande wahr, dass, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder böse Geist in ihm handelt; und dennoch thut dies der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in sich handeln lassen des guten und bösen Princips ist die Folge der intelligibeln That, wodurch sein Leben und Wesen bestimmt ist.“ Dass Schelling damit die sittliche Freiheit im Menschen aufhebt, ist klar. Darum bewegt er sich in der Schilderung des Bösen im Menschen in lauter Widersprüchen, indem er den Kampf gewissermassen des guten und des bösen Wesen auseinandersetzt, der trotz der behaupteten Freiheit des Menschen gleichwohl ein notwendiger Process ist. „Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Notwendigkeit.“ Auch wiederholt Schelling, dass die wahre Umwandlung im Menschen nur durch „göttliche Magie“ geschehen kann; eine aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit giebt es nicht.*) Erreicht nun der Mensch die höchste Sittlichkeit, so bedeutet das, dass das finstere Princip der Selbstheit an das Licht, d. h. an Gott als das geistige Licht selber gebunden ist. Diese Gebundenheit, diese Gewissenhaftigkeit d. h., dass man handle, wie man weiss, und nicht dem Licht der Erkenntniss in seinem Thun widerspreche, ist Religion. Diese religiöse Gewissenhaftigkeit kann der nicht haben, „der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muss, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden.“ 391. Indem Schelling den Dünkel selbstbeliebener Sittlichkeit niederschlagen will, übertreibt er dieselbe, indem er sittliche Freiheit mit Notwendigkeit identificirt, was für den Menschen immer ein nie erreichbares Ideal bleiben wird. Als Beispiel weist er auf Cato hin, „dem ein Alter jene innere und fast göttliche Notwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sei der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot), sondern weil er gar nicht anders habe handeln können.““**) Schelling preist in schönen Worten solchen Ernst und solche Strenge der Gesinnung, aber aus seiner Theorie ist sie nicht im Menschen erklärbar.

*) W. VII, 392. **) 393.

Hierauf entgegnete Herr E. Kahle:

Der Herr Vortragende hat den Schelling'schen Freiheitsbegriff einer Erörterung unterzogen.

Machen wir uns zunächst deutlich, welches Ziel der Herr Vortragende hierbei im Auge gehabt hat, insofern eine ausdrückliche Auseinandersetzung des Herrn Vortragenden hierüber nicht vorliegt.

Ein Thier ist frei von Krankheit, ein eiserner Draht frei von elektrischen Strömen, ein Volk befreit sich von der Herrschaft eines anderen Volkes. In Sätzen, in welchen das Wort „Frei" vorkommt, finden wir einen Hauptbegriff (Subjektsbegriff), von welchem gesagt wird, er sei frei, und einen Aussagebegriff (Prädikatsbegriff) von welchem der Hauptbegriff behauptetermaassen frei ist. Frei bedeutet, dass im Hauptbegriff der Aussagebegriff jetzt nicht enthalten ist, indem jedoch vorausgesetzt wird, dass in einigen Zeitpunkten das Entgegengesetzte stattfindet, mindestens stattfinden kann. Dagegen ein solcher Satz, wie: „Der Stein ist frei von Krankheit", ist eine ungewöhnliche Ausdrucksweise.

Ich schicke voraus, dass jedes Wesen selbstbewusst ist, dass aber ein jedes entweder Selbsterkenntniss besitzt, dies heisst aber völlige Selbsterkenntniss besitzt, oder theilweiser Selbsterkenntniss geniesst. Wenn ein Mensch einen Gedanken erdenkt, welcher für ihn selbst neu ist, so wird hierdurch ein Zeitbestandtheil erzeugt, ein Zeitpunkt gemacht, jener Mensch aber, so wie er im unmittelbar vorhergehenden Zeitpunkte beschaffen war, ist alleinige Ursache, zureichende Ursache dieses neuen Gedankens in ihm. Einen solchen neuen Gedanken nenne ich eine That dieses Menschen, so dass irgend ein anderer neuer Zustand desselben diesen Namen nicht verdient. Mindestens einige Thaten jedes Menschen bestehen in einem Urtheile darüber, ob ein Satz, welchen dieser Mensch denkt, wahr ist oder nicht. Ferner der Inhalt eines solchen Satzes kann darin bestehen, dass es vernünftig sei, dass der Urtheilende selbst jetzt seinem Denken eine gewisse Richtung gebe, z. B. Es ist vernünftig, dass ich mich jetzt mit der Zählwissenschaft beschäftige, oder dass ich jetzt ein Rad drehe d. h. meinen Gedanken diejenige Richtung gebe, deren Folge eine Bewegung meines Armes sein wird, mittels welcher letzteren sodann ein Rad gedreht wird. Man nennt solche Thaten Willensentscheidungen und die gewöhnliche Erfahrung lehrt, dass dieselben sehr oft das Ende eines Kampfes mehrerer Begehrungen im Menschen sind, deren eine schliesslich gesiegt hat. So entsteht die Frage: Giebt es in jedem Menschen eine Art des Begehrens (nicht gerade sinnlichen), welche die oberste ist, und welche alle anderen beherrscht, welche mindestens die Kraft hat, sich allmälig eine solche Herrschaft schliesslich zu verschaffen und sich also diese Herrschaft schliesslich verschaffen wird und muss? Auf diese Frage zielt der Ausdruck: „Sittliche Freiheit." Zuerst also ist die Frage, ob der Mensch frei ist, eine sehr

andere als die zweite Frage, ob die Willensentscheidung im Menschen frei ist. Würde aber jemand fragen, ob die Willensententscheidung frei sei, so wäre zu antworten, dass die Frage unvollständig ist, weil darin nicht ausgedrückt ist, wovon die Willensentscheidung frei sein solle. Der Herr Vortragende hat nun bei seiner Erörterung der Schelling'schen Lehre zwar vorzugsweise die Frage der sittlichen Freiheit im Auge gehabt, ist aber zum Theil so vorgegangen, als hätte er im Allgemeinen darüber sprechen wollen, welche Bedeutung Schelling mit dem Worte Freiheit verbindet. So hat sich der Herr Vortragende auch darüber verbreitet, was Schelling unter theoretischer Freiheit versteht. Diese letztere bezieht sich auf die Frage, worin das Wissen besteht und ob jeder einzelne Mensch es sich verschaffen könne, Fragen, welche entweder in einer Lehre vom Erkennen (Erkenntnisstheorie) oder in einer Lehre von der letzten Ursache des diese Lehre aufstellenden menschlichen Ichs (Metaphysik) d. h. in der allgemeinen Philosophie beantwortet werden. Die Frage der sittlichen Freiheit des Menschen kann dagegen in einer besonderen, untergeordneten Wissenschaft behandelt werden. Aus diesen Gründen werde ich in meiner Besprechung die ausschliessliche Rücksicht auf den Gesichtspunkt der sittlichen Freiheit maassgebend sein lassen. Dass eine jede besondere Lehre nur im Zusammenhang mit der ihr zu Grunde liegenden Weltanschauung betrachtet werden kann, ist selbstverständlich.

Eine besondere Wissenschaft besteht darin, dass man aus dem Zusammen mehrerer Voraussetzungen alle Folgerungen zieht. Die besondere Wissenschaft setzt die Voraussetzungen nur auseinander, beweist sie aber nicht, sondern setzt voraus, dass letzteres bereits in der allgemeinen Philosophie geschehen ist. Betrachten wir nun die Frage: Giebt es bezüglich der menschlichen Willensentscheidungen im Menschen eine Art des Begehrens, welche die oberste ist, und welche alle anderen beherrscht oder doch sich eine solche Herrschaft schliesslich verschaffen wird, so setzen wir voraus:

1. dass der Mensch auf selbständige Weise Thaten vornimmt,
2. dass in ihm mehrere Begehrungen kämpfen.

Um die Folgerungen aus diesen Voraussetzungen zu ziehen, müssen wir uns die letzteren völlig deutlich machen, erstens, nämlich was das heisst, dass der Mensch auf selbstständige Weise Thaten vollzieht; zweitens aber müssen wir sämmtliche Arten der Begehrungen im Menschen aufzählen und uns eine jede Art völlig deutlich machen. Wollen wir nun zusehen, wie Schelling selbst über diese Frage gedacht hat, so müssen wir uns zuerst deutlich machen, wie Schelling seibst die Frage gestellt, ferner wie er seine Frage, endlich wie er unsere Frage beantwortet hat.

Was das System des transcendentalen Idealismus, welches im Jahre 1800 erschienen ist, anbetrifft, so braucht dies System als Ganzes vom Standpunkt der Frage, welche Art des Begehrens im Menschen bei Willensentscheidungen die herrschende ist, gar nicht berücksichtigt zu werden. In dieser Schrift ist es Schelling, abgesehen von anderen Fragen, darum zu thun, zu zeigen, wie so es komme, dass, nachdem ein Mensch mittelst seiner Phantasie (seines Zusammensetzungsvermögens) aus sich heraus eine neue Form für Gegenstände in der Aussenwelt erdacht hat, und den Wunsch in sich befestigt hat, dass die Gegenstände diese Form annehmen möchten, dieser Erfolg oftmals angeblich als Erfolg einer Handlung des Menschen eintritt, wie so die Aussenwelt die Form, welche bloss Erzeugniss eines schöpferischen Denkens des Menschen ist, annimmt. Schelling spricht hierbei gelegentlich von der Art, wie die Willensentscheidung im Menschen zu Stande komme und behauptet, dieselbe geschehe der Erscheinung nach gesetzlos, allein eigentlich doch, in letzter Hinsicht, nach Gesetzen. S. $\frac{436}{602}$ *) wörtlich: so wäre die Erscheinung der Freiheit aufgehoben. S. $\frac{437}{602}$ wörtlich: Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d. h. ihr Handeln ist selbst absolut, insofern weder frei noch unfrei sondern beides zugleich, absolut frei und eben deshalb auch nothwendig.

Unsere Frage ist aber, worin dann diese schliessliche Gesetzmässigkeit hinsichtlich der menschlichen Willensentscheidung besteht, und wie sie wirkt, und diese Frage wird durch die Schelling'sche Verweisung auf die vorhereingerichtete Zusammenstimmung (prästabilirte Harmonie) des bewussten Denkens und des bewusstlosen Denkens (der Körperwelt) nicht beantwortet. Diese Zusammenstimmung soll vom Urwesen im Urzustande (von Schelling das absolut Identische genannt) ausgehen. S. 334 a. a. O.

Was die Schelling'sche Schrift „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" aus dem Jahre 1809 anbetrifft, so nennt der Herr Vortragende dieselbe eine bedeutende Schrift, tadelt aber nachher gerade das darin über den Hauptgegenstand gesagte (s. S. 16 des Vortrags.) Ueberweg im Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie, V. Aufl. § 23 S. 280 zählt jene Schrift unter denen auf, von welchen er sagt: „Immer mehr wich von nun an die Fülle eigener Produktivität einem Synkretismus und Mysticismus, der immer trüber und zugleich prätensionsvoller wurde." Nachdem ich in einer nicht gedruckten Schrift, welche etwa 90 Druckseiten ergeben würde, jene Schrift Schellings unter Berück-

*) Alleinstehende Zahlen und solche über einem Bruchstrich deuten auf die erste Ausgabe, Zahlen unter dem Bruchstrich auf die sämmtlichen Werke, herausgegeben von K. F. A. Schelling.

sichtigung der hauptsächlichsten früheren Schriften Schellings in ihre Bestandtheile zerlegt und einer eingehenden Beurteilung unterzogen habe, kann ich mich dem Urtheile Ueberweg's nur anschliessen und rathe jedem, welcher nicht etwa besondere Studien über Schelling machen will, ab, die Schelling'sche Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit zu lesen.

Der Herr Vortragende gebraucht in seiner Darstellung der Weltanschauung, welche Schelling in dieser Schrift zu Grunde legt im Anschluss an Schelling die Worte Existiren und Gott in so ungewöhnlichen Bedeutungen, dass eine vorgängige, ich sage vorgängige Belehrung über dieselben dem Hörer das Verständniss des Berichts erleichtert haben würde.

Existiren wird gewöhnlich auch von wissenschaftlichen Männern (Philosophen) im Sinne von Sein gebraucht (unbedingt sein und auch da sein d. h. geschaffen sein). Schelling braucht existiren in seiner ersten Bedeutung, d. h. herausgestellt worden sein, herausgekommen sein. Nämlich das Urdenken im Urzustande ist nach Schelling ohne Bewusstsein, es bringt nun seinen Denkinhalt I in eine andere Form f, so dass er also I^f ist. Dann ist I^f nach Schelling ausser dem Urdenken im Urzustande. Von I^f sagt Schelling: Jetzt existirt das Urdenken im Urzustande, d. h. — so sage ich — der Denkinhalt desselben ist herausgekommen. Insofern aber das Herausgekommensein mit Selbsterkenntniss endigt, nennt Schelling auch letztere existiren. Die Selbsterkenntniss des anfänglich bewusstlosen Urwesens im Urzustande ist dies, dass nun der Denkinhalt des letzten in vollkommenster Weise aus demselben herausgekommen ist.*)

Was aber das Wort Gott anbetrifft, so ist darüber Folgendes zu bemerken, womit ich nun auf die in dieser Schrift von Schelling entwickelte Weltanschauung eingehen will. Da ich mich der Auffassung, mindestens der Ausdrucksweise des Herrn Vortragenden nicht anschliessen kann, so muss ich etwas weiter ausholen.

Im System des transcendentalen Idealismus aus dem Jahre 1800 herrscht folgende Grundanschauung. Das Urwesen im Urzustande — von Schelling das Absolute, die Intelligenz im absoluten Zustande, in der allgemeinen Identität genannt, S. $\frac{437}{602}$ 4. Hauptabschnitt E. III. C. ist ohne Bewusstsein, besitzt aber bewusstlos den Wunsch sich Selbsterkenntniss zu verschaffen. Das Urwesen erreicht schliesslich dieses Ziel nie, sondern nur eine endlos immer stärker werdende Annäherung an dasselbe. — Schelling denkt sich diesen ganzen Vorgang als zeitlichen.

Diese Anschauung ist nun in dem jetzt von mir behandelten Werke über das Wesen der menschlichen Freiheit aus dem Jahre

*) S. $\frac{496.\ 497.\ 505.\ 500.}{405.\ 406.\ 412.\ 406.}$

1809 keineswegs völlig verschwunden, jedoch wird jetzt das Ziel, die Selbsterkenntniss, erreicht. Hören wir aus letzterem Werk den Wortlaut S. $\frac{493}{403}$: „Warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Weil Gott ein Leben ist, nicht bloss ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied."

Ich stelle hierbei fest, dass Schelling hier mit Gott das bewusstlose Wesen im Urzustande bezeichnet.

S. $\frac{414}{347}$: „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist." Ich bemerke hierzu: Gott hat nicht Bewusstsein. Hätte er es, so brauchte er nicht erst sich offenbar zu werden, weil er sich schon offenbar wäre.

S. $\frac{505}{412}$. Ich bemerke im Voraus, dass das bewusstlose Denken im Urzustande von Schelling jetzt Ungrund oder Indifferenz genannt wird. Hören Sie jetzt den Wortlaut: In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit, aber ist der Anfangspunkt das Ganze? — S. $\frac{497}{406}$ $\frac{499}{407}$: Ich bemerke im Voraus, dass Schelling hier mit Grund bezeichnet, was ich ungefähr mit Körperwelt beschreiben will, und mit das Existirende, was ich als ein solches Denken beschreiben will, welches völlige oder theilweise Selbsterkenntniss besitzt. Hören Sie jetzt den Wortlaut S. $\frac{497}{406}$ $\frac{499}{407}$: Es muss vor allem Grunde und vor allem Existirenden ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund, das schlechthin betrachtete Absolute, da es vor allen Gegensätzen vorhergeht? Der Ungrund theilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge. — S. $\frac{501}{409}$: Dass das eine Wesen in seinem zwei Wirkungswesen sich wirklich in zwei Wesen scheidet.

Aus den gebrauchten Ausdrücken muss man entnehmen, dass Schelling ein zeitliches Erdenken, einen zeitlichen Vorgang im Auge hat.

Ferner indem Schelling das Wort Gott für das bewusstlose Denken im Urzustande gebraucht, setzt er sich mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauche in Widerspruch, welcher unter Gott ein anfänglich bewusstes Wesen versteht und richtet im Leser um so grössere Verwirrung an, als Schelling einmal die Verständigung

über die Bedeutung, welche er mit dem Worte Gott verbindet, erst im späteren Theile des Werks giebt, mindestens auf eine in die Augen fallende Weise giebt, sodann weil Schelling dann auch an einigen Stellen das Wort Gott in der gewöhnlichen Bedeutung gebraucht hat. S. 494. — Bloss zur Schärfung der Aufmerksamkeit nehme ich nachfolgend auf eine spätere Schrift Schelling's Bezug, indem ich dieselbe als Auslegungsquelle der jetzt behandelten 1809 erschienenen Schrift zurückweise.

Schelling sagt nämlich in der Schrift „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen 1812 in den sämmtlichen Werken, Bd. 8. S. 81, Stuttgart 1861: Ich setze Gott als Erstes und Letztes, als A und als O, aber als das A ist er nicht, was er als das O ist und inwiefern er nur als dieser — Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jener Gott in dem nämlichen Sinne sein, noch auf's Strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich der unentfaltete Gott, deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist. — In der Anmerkung 2 daselbst heisst es sogar: In der ersten Darstellung meines Systems (Zeitschrift für spekul. Physik, Band II, Heft 2, 1801), auf welche ich immer verweisen muss, habe ich mich enthalten, die absolute Identität, inwiefern sie noch nicht bis zu dem oben bezeichneten Punkt evolvirt war, Gott zu nennen. Erst in späteren, weniger strengen Darstellungen bin ich davon abgewichen, weil ich keine weiteren Missverständnisse über diesen Punkt besorgte.

Schelling hätte besser gethan, in seiner Schrift über die menschliche Freiheit 1809 den Ausdrnck Gott gar nicht zu gebrauchen.

In Schriften Schelling's, welche dem 1800 erschienenen System des transcendentalen Idealismus folgen, hat Schelling den Begriff eines zeitlosen Erzeugens, Schaffens, Erdenkens gepflegt. Auch dieser Begriff kommt in der Schrift über die menschliche Freiheit vor, z. B. S. $\frac{468}{385}$: Die That, wodurch sein (des Menschen) Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an. Andererseits kennt gedachte Schrift auch ein zeitliches Erzeugen. Ich bemerke zu dem Begriff des zeitlosen Erzeugens, dass der Begriff Ursache, Wirkung, der überhaupt nur auf ein Verhältniss innerhalb eines und desselben Wesens zu beziehen ist, gewisse Schwierigkeiten in sich birgt, dass letztere, aber, wenn man das Verhältniss zeitlos denkt, ganz und gar nicht vermindert werden.

Schelling hat in einer Reihe von Schriften, anfangend mit der Darstellung meines Systems der Philosophie 1801 die Lehre von der sogenannten absoluten Identität in zahlreichen verschiedenen Ausgestaltungen vorgetragen. Danach giebt es — ich brauche übrigens keineswegs immer die eigenen Ausdrücke

Schelling's — überhaupt nur ein einziges Wesen, welches ich selbst das ganze Wesen nenne und mit G, dem Anfangsbuchstaben von Ganzes bezeichne. Dies ganze Wesen G ist nun die Einheit von drei Bestandtheilen, Unterwesen. Unterwesen ist ein Ausdruck von mir. Das eine Unterwesen ist das unbedingte Wesen im engeren Sinne, welches von mir mit A bezeichnet wird, das zweite Unterwesen ist die ewige Natur und wird von mir mit B bezeichnet, das dritte Unterwesen ist das geistige Reich und besteht im selbstbewussten Erkennen, welches mit einem Schlage alles Denkbare deutlich denkt und wird von mir C genannt. Jedes der drei Unterwesen ist völlig selbstständig. Trotzdem erzeugt A, also das unbedingte Wesen im engeren Sinne oder die absolute Identität*), also es erzeugt A zeitlos die ewige Natur B und das geistige Reich C. Jedes der drei Unterwesen besitzt dieselben drei Kräfte, die Kraft des Friedens, also die urzusammensetzende (synthethische) Kraft, zweitens die ausdehnende Kraft, drittens die einschränkende Kraft. In A, dem unbedingten Wesen im engeren Sinne, ist die Kraft des Friedens im Uebergewicht, in B, der ewigen Natur ist die ausdehnende Kraft im Uebergewicht, in C, im selbstbewusst-erkennenden Wesen, ist die Kraft des Einschränkens im Uebergewicht.

In dieser Lehre ist insbesondere verfehlt das ganze Wesen G, wobei man sich nichts denken kann. Eben A, das unbedingte Wesen im engeren Sinne ist meines Erachtens das Ganze und ist richtig gedacht der Schöpfer der ewigen Natur B und des geistigen Reichs C. Auch diese Lehre der absoluten Identität klingt in das Werk über die menschliche Freiheit hinein. Jedoch hat jetzt Schelling den Gedanken des ganzen Wesens G in der Hauptsache fallen lassen, obwohl dieser Gedanke ganz schwach auch noch zu bemerken ist.

Nach diesen Vorbereitungen können wir nun auf die eigene Weltanschauung des Buches über das Wesen der menschlichen Freiheit eingehen, wobei ich möglichst den Ausdruck Gott vermeiden werde.

Das Urwesen im Urzustande wird von Schelling in den philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit genannt: Ungrund, Urgrund, die Indifferenz, das schlechthin betrachtete Absolute, S. $\frac{497}{406}$, und ist ohne Bewusstsein $\frac{505\ 414}{412\ 347}$**)

*) Fernere Darstellung, sämmtl. Werke Bd. 4, S. 447.

**) Nicht als Auslegungsmittel der Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit, sondern bloss zur Schärfung der Aufmerksamkeit verweise ich auf das Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen 1812. S. W. Bd. 8. S. 74: Alles Bewusstsein ist Zusammennehmen seiner selbst diese verneinende auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens u. s. w.

Es hat drei Kräfte, erstens die der Einheitlichkeit oder Liebe, aber nur die Kraft, es ist noch nicht die Liebe, $\frac{453}{375}$. 496. $\frac{500}{405}$*); zweitens die Kraft ideal zu sein; wobei unter ideal Sein, d. h. unter dem Sein auf ideale Weise, jedes mit irgend einer Selbsterkenntnis verknüpfte Denken verstanden wird, S. $\frac{498}{406}$; drittens, die Kraft real zu sein, wo unter real Sein der Zustand des Uebergewichts der ausdehnenden Kraft verstanden wird. Ausdehnen bedeutet aber eine Art von Denken. Vorläufig kann ich diesen Begriff nicht deutlicher machen. Ich selbst nenne das Urwesen im Urzustande wieder A. Letzteres hat nach Schelling die ursprüngliche Tendenz**) sich selbst anzuschauen, d. h. wie ich es ausdrücke, den unbewussten Wunsch, sich Selbstbewusstsein, Selbsterkenntniss zu verschaffen***), und theilt sich zur Erfüllung dieses Wunsches in zwei ewig gleich ewige Anfänge S. $\frac{499}{408}$ a. a. O., scheidet sich in seinen zwei Wirkungswesen in zwei Wesen und ist in dem einen bloss Grund zur Existenz, in dem andern bloss Wesen und darum nur ideal. S. $\frac{501}{409}$ — S. $\frac{493}{403}$: „Da Gott zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und finstere Welt schied". Also das Urwesen im Urzustande schafft, erdenkt etwas Neues. Zufolge dieses Erdenkens brechen aus ihm hervor, wie Schelling sagt, erstens zwei selbstständige Wesen, nämlich die ewige Natur in der besprochenen Schrift aus dem Jahre 1809 Wille des Grundes, Wille der Finsterniss, Grund der Existenz und noch anders benannt S. $\frac{499}{408}$, $\frac{510}{415}$, welche ewige Natur, von mir mit B bezeichnet wird, und ferner das geistige Reich, von Schelling hier Wille des Lichts, auch die ewige Klarheit und anders benannt, welches Reich von mir mit C bezeichnet wird und worunter, als Ganzem man m. E. nur selbstbewusstes mit einem Schlage geschehendes deut-

---

*) In den philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

**) System des transcendentalen Idealismus. 3. Hauptabschnitt II, erste Epoche Nr. 3.

***) Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. S. $\frac{414}{347}$. $\frac{431}{360}$. Ich bemerke zu diesen Stellen: Hätte das Urwesen im Urzustande A ursprünglich Selbstbewusstsein, so wäre es unmöglich, dass überhaupt in ihm eine reflexive, d. h. zurückgebeugte Vorstellung entstände.

liches Denken alles Denkbare verstehen kann. S. 451/409 a. a. O. Zufolge jenes durch das bewusstlose Urwesen im Urzustande geschehenden Erdenkens bricht ferner hervor die Liebe, S. 500/408. 409. Diese macht aus der ewigen Natur und dem geistigen Reiche ein einziges Wesen, besser ausgedrückt: einen einzigen einheitlichen Zustand, welcher von mir selbst mit E bezeichnet wird, S. 505/412. 501/409, so dass in diesem letzteren Zustande das bewusstlose Wesen im Urzustande A Selbstbewusstsein, Selbsterkenntniss, Persönlichkeit erlangt hat, vollkommen geworden ist. Ich unterscheide übrigens die Begriffe unbeschränkt und vollkommen.

Zunächst ist an dieser Lehre zu tadeln, dass die entstandene Persönlichkeit E vom selbstbewussten Erkennen C nicht zu unterscheiden ist. Diesen Mangel kann man allenfalls, was ich in erster Linie nicht thue, so hinwegdeuten, dass man erklärt, E, die entstandene Persönlichkeit, sei nur die Vollendung von B, der ewigen Natur, und von C, dem selbstbewussten Erkennen, nämlich von B und C zusammengenommen.

Nicht das Urwesen im Urzustande A unmittelbar, sondern erst die ewige Natur B und das geistige Reich C erdenken, schaffen nach Schelling die einzelnen beschränkten Wesen.*)

Ehe ich nun zur Besprechung einer S. 429/357 befindlichen Stelle schreite, worauf ich hinauswill, muss ich vorbemerken:

Indem Schelling dem Urwesen im Urzustande, welches er für unbeschränkt erklärt, das Bewusstsein abspricht, entscheidet er sich ohne genügende Veranlassung für das Fernstliegende und verwickelt sich in den Widerspruch, dass das unbeschränkte Wesen, welches das Bewusstsein entbehren würde, eben hierin beschränkt wäre, weil es die Eigenschaft des Selbstbewusstseins nicht besässe. Der Versuch Schellings, aus dem bewusstlosen Wesen das Bewusstsein zu erzeugen, abzuleiten, ist völlig unschlüssig und misslungen. Dadurch, dass Schelling aber Bewusstlosigkeit des Urwesens angenommen hat, kommen in seine Einzelbehauptungen oft Schwierigkeiten, welche sonst in denselben nicht liegen würden. Andrerseits bildet doch die besagte Schelling'sche Grundanschauung für viele Einzelbehauptungen die Grundlage, mit deren Verwerfung, und ich verwerfe dieselbe, diese Einzelbehauptungen völlig werthlos werden. In der Stelle S. 429/357 heisst es nun: Dieser Grund

*) S. 431/354, 499/406, 498/408, 453/374, 384/349, 487f., 491/401.

seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt, denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur in Gott. Analogisch kann dieses Verhältniss durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht vorher als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist. Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt. Ich selbst merke an: Natur heisst hier das Geborne. Schelling fährt fort: Was übrigens jenes Vorhergehen anbetrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, dass das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm erzeugt werde. Es ist hier kein Erstes und Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keines das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht: Aber eben so ist Gott weder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte. Schelling nimmt übrigens mehrmals auf ein früheres Werk Bezug. Was ist hier unter Gott zu verstehen? Ich habe oben Seite 23 ausgeführt, dass Schelling mit Gott das Urwesen im Urzustande benennt, welches noch ohne Bewusstsein ist. Dasselbe ist von mir mit A bezeichnet worden. Setzen wir jetzt diesen Begriff von Gott in der Stelle S. $\frac{429}{357}$ ein. Danach würde im bewusstlosen Wesen im Urzustande A die ewige Natur B (hier immer Grund der Existenz genannt) enthalten sein. Dies wäre meines Erachtens aber unrichtig, und würde den Stellen S. $\frac{499}{408}$, $\frac{510}{415}$, $\frac{451}{409}$ widersprechen, wonach A erzeugt B und C. Wenn aber A erst erzeugt B und C, so können B und C nicht schon in A enthalten sein, weil sonst A nicht erst B und C zu erzeugen, zu erdenken brauchte. In A, im Urwesen im Urzustande, ist, um in Schellings Sinne zu reden, bloss das abstrakte, das abgezogene allgemeine Denken der Form von B, nämlich des Ausgedehntseins und der Form von C, nämlich des Selbsterkennens. Im Urwesen im Urzustande A sind nicht diejenigen Wesen, besser gesagt Gedanken, enthalten, innerhalb welcher der Denkinhalt von A bereits nach diesen Formen geformt ist. Vergleiche die Stelle S. $\frac{447}{370}$: „Dieses Formale aber kommt eben von dem Wesen oder Positiven selber her.“ — Wir sehen also, dass in der Stelle S. $\frac{429.\ 430}{357}$ unter Gott nicht das blosse Urdenken im Urzustande A, sondern etwas anderes zu verstehen ist, nämlich das bewusstlose

Urwesen im Urzustande A, nachdem es sich bereits um die beiden Gedanken bereichert hat, welche ich selbst mit ewiger Natur B und mit geistigem Reich C bezeichnet habe. Vergleiche die Stelle S. $\frac{505}{412}$: Im Ungrunde ist freilich keine Persönlichkeit, aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? S. $\frac{493}{403}$: Da Gott, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied. —

Wenn Schelling einerseits behauptet, das bewusstlose Wesen im Urzustande A erdenke die ewige Natur B und das geistige Reich C, andrerseits B und C seien selbstständige Wesen, so widerspricht letztere Behauptung der ersteren. Wenn ich, dieser Mensch, mir nun neu den Gedanken eines geflügelten Pferdes erdenke, so ist dieser Gedanke doch unselbstständig in mir. Erdenkt also A die beiden Gedanken B und C, so sind B und C blosse Gedanken von A und unselbstständig, sie sind nur seiend, inwiefern sie fortwährend von A erdacht werden, sie werden von A getragen und stehen gar nicht, sind nicht selbstständig. Sollte jemand einwenden, dass Schelling mit Selbstständigkeit einen andern ungewöhnlichen Sinn verbunden habe, so muss ich das in erster Linie bestreiten und behaupten, dass hier bei Schelling ein begrifflicher Fehler vorliegt, in zweiter Linie aber behaupten, erstens dass jedenfalls ein sehr starker Fehler des Ausdrucks vorliegt und ferner, dass Schelling ganz und gar nicht sich darüber ausgelassen hat, was denn unter diesem ungewöhnlich gebrauchten Worte Selbstständigkeit zu verstehen wäre, so dass also hier dem Leser zunächst ein blosses Wort ohne Bedeutung vorliegen würde. Indem ich vorläufig davon absehe, dass nach Schelling die ewige Natur B und das geistige Reich C selbstständige Wesen sind, so bestreite ich Schelling das Recht, das bewusstlose Urwesen im Urzustande A, nachdem es sich um die unselbstständigen Gedanken B und C bereichert hat, nun mit einem neuen Namen Gott zu belegen, wie Schelling dies in der Stelle S. $\frac{429.\ 430}{357}$ nach dem Obigen gethan hat. Wenn Sokrates im Gespräch mit Parmenides in sich selbst einige neue Gedanken erzeugt und ausgesprochen hat, so ist dies nicht Grund, dem Sokrates einen neuen Namen zu geben. — Wenn Schelling S. $\frac{429}{357}$ von Natur in Gott spricht, so kann man unter Gott nach dem Obigen nur verstehen E, nämlich die ewige Natur B und das geistige Reich C, welche durch die Liebe zur Person, besser zu einem einzigen Gesammtzustande vereinigt worden sind.

Hierzu ist zu bemerken, dass Schelling zwar die ewige Natur B als auch das geistige Reich C für selbstständige Wesen erklärt hat, nicht aber die Liebe noch auch E, das Ergebniss davon, dass

die Liebe die angeblichen Wesen B und C zur Person, besser zu einem Gesammtzustand vereinigt hat. Also E die Persönlichkeit, welche sich das unbewusste Wesen im Urzustande A verschafft hat, ist nach Schelling nur unselbstständig an letzterem, ist nur dessen Zustand.

Kommen wir jetzt zur Mitte der Stelle S. 430: Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, dass das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm erzeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keines das andere und doch nicht ohne das andere ist. — Meines Erachtens sind die beiden Wesen, welche nach Schelling sich gegenseitig erzeugen sollen, die ewige Natur B und das geistige Reich C. Diese beiden Wesen sind aber nach Schelling Geschöpfe, so dass also vom Verhältniss zweier Geschöpfe die Rede ist. Indem Schelling so spricht, wie er gesprochen hat, giebt er Grund, sich über ihn zu beklagen. Giebt es in diesem Verhältniss von B und C kein zeitliches Vorhergehen, auch keine Priorität des Wesens, keine einseitige, zeitlose Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache, keine Unabhängigkeit derjenigen Sache, welche man erst, nachdem sie eine Wirkung erzeugt hat, Ursache nennt von der Wirkung, giebt es kein Erstes, kein Letztes, dann hätte Schelling nicht davon reden sollen, die ewige Natur B gehe dem geistigen Reiche C vorher, noch sie sei Grund dafür. Er hätte sich immer so ausdrücken müssen, als ob B und C Wechselbegriffe, ähnlich wie Mann und Weib, wären.

Nehmen wir nun das Ende der Stelle S. 430: Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte. Ich deute diese Worte folgendermaassen: Gott zu Anfang des Satzes ist hier E ein unselbstständiger Gedanke am bewusstlosen Wesen im Urzustande A, E aber ist die ewige Natur B und das geistige Reich C durch Liebe vereint. Gott als existirender bedeutet das geistige Reich C. Dagegen bedeutet das Wort Gott in den Worten: „Aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes“ keineswegs E, sondern bedeutet C, das geistige Reich, das Existirende. Wollte man nämlich annehmen, dass Gott auch hier bedeute E, das Endergebniss, so wäre der Sinn falsch. E ist Vereinigung der ewigen Natur B und des geistigen Reichs C durch Liebe, ist also nicht das Prius verdeutscht das Frühere von B. — Endlich wird die Annahme, Gott in den Worten: Aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, bedeute das bewusstlose Urwesen im Urzustande A, durch den Endsatz ausgeschlossen: Indem der Grund auch als solcher

nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte. Denn das actu Existiren Gottes, d. h. der der That nach herausgekommene Denkinhalt des Urwesens A, ist eben als herausgekommener Denkinhalt nicht im Urwesen im Urzustande A enthalten, und noch weniger dasselbe, als was A ist.

Betrachten wir noch einmal die Stellen S. $\frac{493}{403}$: „Da Gott zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied", und S. $\frac{505}{412}$: „In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?" — Ich bemerke, dass der Schelling'sche Ausdruck Ganzes unrichtig ist und dass es heissen muss: Das vollendete Wesen. — Ich erinnere an meine Ausführungen Seite 24 u. ff.

Gott bedeutet das bewusstlose Wesen im Urzustande A, die Lichtwelt bedeutet das, was ich geistiges Reich C, die finstere Welt bedeutet das, was Schelling auch mit Grund, bezeichnet hat, und was ich ewige Natur B genannt habe. Also nach Schelling erzeugt A das B und das C, nach Schelling sind A einerseits und B und C andrerseits nicht Wechselbegriffe wie Mann und Weib, sondern nur B und C untereinander sind Wechselbegriffe, nämlich die Stelle S. $\frac{429.\ 430}{357}$ redet vom Verhältniss der beiden Geschöpfe der ewigen Natur B und des Selbsterkennens C zu einander, nicht vom Verhältniss des bewusstlosen Urwesens A des Schöpfers zu seinen Geschöpfen B und C. Nur dieses wollte ich feststellen. — Was dies alles nach Schelling schliesslich besagen will, wie Schelling darauf gekommen ist, was er unter Natur (ewiger Natur) versteht, ingleich unter ausdehnender Kraft, unter ausdehnendem Denken und ob Schelling mit der Behauptung, B und C seien Wechselbegriffe, etwas innerhalb seiner Grundanschauung Folgerichtiges und Widerspruchsloses gesagt hat, dazu würde es einer Weitläufigkeit bedürfen, welche ich mir an dieser Stelle als der eines bloss zusätzlich zur Aeusserung des Herrn Vortragenden Sprechenden versagen muss. Doch möchte ich meine Auffassung durch Folgendes andeuten, welches seiner Kürze wegen möglichen Missverständnissen nicht vorbeugen konnte. In der Weltanschauung des Buchs über das Wesen der menschlichen Freiheit bedeutet der Ungrund oder das schlechthin Absolute, das bewusstlose Wesen im Urzustande, das selbstbewusstseinlose, unbeschränkte mit einem Schlage geschehende, völlig deutliche Denken alles Denkbaren. Wir wollen dessen Gesammtinhalt I, die Bestandtheile von I aber α, β, γ, δ nennen, womit über die Zahl der Bestandtheile vollständiges nicht gesagt sein soll. Die Natur ist entstandenes Wesen, aber ein denkendes Wesen. Sie erzeugt d. h. erdenkt eine Mehrzahl von beschränkten

Einzelwesen, deren jedes eine Eigenthümlichkeit haben soll, welche ich übergehe. Jedes der Einzelwesen denkt den Gesammtinhalt I des Urwesens, aber anfänglich verworren, verschafft sich aber allmälig völlig deutliches Denken. Hierdurch entsteht Selbstbewusstsein. Sind alle beschränkten Einzelwesen vollendet, so fliessen sie in einen einzigen Zustand zusammen. In letzterem hat nun endlich das bewusstlose Urwesen A Selbsterkenntniss erlangt, A hat sich zu A vermehrt um B und C erhoben.

In dem Bericht des Herrn Vortragenden ist der von Schelling gemachte Unterschied zwischen Ungrund oder Urgrund einerseits und dem Grunde oder der Natur andererseits nicht wiedergegeben.

Ich hoffe mit dem Vorstehenden einen Beitrag zum Verständniss der im Schelling'schen Werke über das Wesen der menschlichen Freiheit vorgetragenen Weltanschauung geliefert zu haben. Auf den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung gehe ich nicht ein, weil dies einer Weitläufigkeit bedürfte, welche der Stellung eines bloss zusätzlich Sprechenden unangemessen wäre.

Ich bemerke nur noch Folgendes:

Nach Schelling besteht die böse That darin, dass der Mensch, welcher den allgemeinen Willen kennt, dennoch seinen Eigenwillen über den allgemeinen Willen herrschen lässt. S. $\frac{457}{377}, \frac{475}{390}, \frac{488}{400}$.

Mangels deutlicher Erklärungen von Schelling bedarf es nun einer künstlichen Feststellung, was unter allgemeinem Willen, und was unter Eigenwillen zu verstehen ist. Diese Feststellung ist nicht möglich ohne sich den Begriff Schelling's vom Einzelmenschen deutlich zu machen, ein Begriff, welcher in der Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit nur angedeutet ist, und dessen Bestimmung daher aus früheren Schriften Schelling's genommen werden muss. In der That ist dieser Begriff auf zwei Gedankenanfänge aufgebaut, welche Schelling nicht zu einem Ganzen verarbeitet hat, und deren einer sich im System des transcendentalen Idealismus aus dem Jahre 1800 findet, der andere aber in der sogenannten Urbilder- oder Ideenlehre besteht. Letztere ist unter anderen Schriften in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803 und der Schrift Philosophie und Religion 1804 vorgetragen.

Verlag von C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), Halle-Saale.

Philosophische Vorträge

herausgegeben von der

Philosophischen Gesellschaft zu Berlin.

Neue Folge.

In Serien zu je 6 Heften.

Serien-Ausgabe: Bei Subscription auf 6 aufeinanderfolgende Hefte einer Serie à Heft M. 0,90.

Einzel-Ausgabe: Bei Einzel-Bezug à Heft M. 1,20.

Die **„Philosophischen Vorträge"** erscheinen in Serien zu je 6 Heften.

Es liegen vor:

I. Serie:

Heft 1. **Frederichs,** Ueber das realistische Princip der Autorität als der Grundlage des Rechts und der Moral.

Heft 2. **Michelet,** Herbert Spencer's System der Philosophie und sein Verhältniss zur deutschen Philosophie. — **Rau,** Ueber das Princip des Schönen in der Kunst.

Heft 3. **Lasson,** Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann.

Heft 4. **v. Kirchmann,** Ueber die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf die Philosophie.

Heft 5. **Kahle,** A. Lasson's System der Rechtsphilosophie in seinen Grundzügen beurtheilt.

Heft 6. **Focke,** Ueber das Wesen der Seele.

II. Serie:

Heft 7. **Dreher,** E., Ueber den Zusammenhang der Naturkräfte.

Heft 8. **Michelis,** Ueber die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwickelung der christlichen Speculation — **Heydebreck,** A. v., Ueber den Begriff der unbewussten Vorstellung.

Heft 9. **Lasson,** und **Meineke,** J. H. v. Kirchmann als Philosoph.

Heft 10. **Lasson,** Der Satz vom Widerspruch.

Heft 11. **Runze,** G., Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftliche Erkennen.

Heft 12. **Engel,** G., Über den Begriff der Klangfarbe.

III. Serie:

Heft 13. **Stuckenberg,** I. H. W., Grundprobleme in Hume.

Heft 14. **Dreher,** E., Natur und Kunstgenuss.

Heft 15—17. **Schmitt,** E. H., Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik.

Heft 18. **Kirchner,** F., Über den Zufall.

IV. Serie:

Heft 19. **Zöller,** E., Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes.

Heft 20. **Frederichs,** Ueber den Schelling'schen Freiheitsbegriff.

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer) Halle a. S.